LOS SISTEMAS MORALES

Textos y Ejercicios

Octavi Fullat
Joan-Carles Mèlich

Biblioteca Didáctica de Filosofía

editorial vicens-vives

LOS SISTEMAS MORALES

Textos y Ejercicios

Volumen 7

Octavi Fullat
Profesor Numerario de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Joan-Carles Mèlich
Licenciado en Filosofía.

Biblioteca Didáctica de Filosofía

editorial vicens-vives®

Colección dirigida por Octavio Fullat y Pedro Fontan

Primera edición, 1984

Depósito Legal: B. 34.968-1984
ISBN: 84-316-2225-3
N.º de Orden V.V.: C-780

Libro aprobado por el M.E.C. según O.M. 23-3-1984 (B.O.E. 26-6-1984)

© O. FULLAT
Sobre la parte literaria
© J.C. MÈLICH
Sobre la parte literaria

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

BY NC SA

Editado por Ediciones VICENS-VIVES, S.A. Avda. de Sarriá, 130. Barcelona 08017
Impreso por Gráficas INSTAR, S.A. Metalurgia, s/n, esquina Industria. Hospitalet de Llobregat (Barcelona).

Presentación de la Colección

Existen actualmente para la enseñanza de la Filosofía algunos libros de texto de indiscutible calidad, tanto en lo referente a los temas abordados como en lo tocante a los aspectos pedagógicos con que se trata a éstos. No obstante, tales libros agotan casi todo el espacio disponible en la exposición teórica de los contenidos, marginando efectivamente los problemas y los ejercicios prácticos, cosas totalmente ineludibles desde una perspectiva didáctica si pretendemos que el alumno acabe asimilando plenamente la temática desarrollada. En dichos libros de texto encontramos, a lo sumo, un reducido apartado de ejercicios, por capítulo, que incluye cuatro o cinco cuestiones y uno o dos textos pertinentes.

Esta Colección se propone cubrir la laguna señalada en el campo de la enseñanza de la filosofía en el bachillerato. Con tal fin, se ofrece al profesorado un material eminentemente práctico, basado en ejercicios y en textos para comentar, que hace posible la asimilación, por parte de los alumnos, de los temas tratados tan brillantemente en algunos manuales. De esta guisa, los educandos podrán más fácilmente adueñarse, activa y críticamente, de conceptos en ocasiones complicados que acababan simplemente memorizando.

La Colección no se ciñe a los estudios de BUP; está pensada también para la enseñanza profesional —principalmente los tres volúmenes dedicados a la moral—, para COU y para los primeros cursos universitarios e, incluso, para cuantos quieran ingresar en la Filosofía a través de cierta práctica, en vez de hacerlo con paso exclusivamente teóricos.

La presente Colección ofrece dos versiones: una consta de ejercicios prácticos y la otra presenta textos filosóficos pensados para el comentario. Ambas modalidades han contado con el temario oficial de Flosofía de BUP —incluidas las asignaturas de Ética de todos los cursos—, aunque sin ceñirse exclusivamente a él a fin de quedar abiertos, los trabajos, a todo tipo de iniciación a la Filosofía.

Con la novedosa introducción de estos cuadernos de ejercicios y textos, especializados en las ramas de piscología, lógica, metodología del saber científico, ética, sociología y metafísica, ofrecemos al profesorado de todos los niveles académicos una valiosa herramienta de aprendizaje, que contribuirá, sin duda, a facilitar su árdua labor cotidiana, y al propio tiempo brindamos, a quienes pretendan introducirse en el discurso filosófico por su cuenta, una manera práctica de lograrlo.

Esperamos que esta *Biblioteca Didáctica de Filosofía* resulte útil.

Octavio FULLAT
Pedro FONTÁN

Índice

Introducción 7
1. Moral como Sociología 9
Texto 1. El Príncipe. — *N. Maquiavelo* 9
Texto 2. La educación moral. — *E. Durkheim* 11
Texto 3. La educación moral. — *E. Durkheim* 12
2. Moral como norma 15
MORALES INTERESADAS: SENSUALISMOS. UTILITARISMO 15
Texto 4. Ética. — *Epicuro* 15
Texto 5. El utilitarismo. — *J. Stuart-Mill* 17
MORALES DESINTERESADAS: FORMALES O DEL DEBER 21
Texto 6. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. — *I. Kant* 21
Texto 7. A puerta cerrada. — *J.-P. Sartre* 23
Texto 8. El existencialismo es un humanismo. — *J.-P. Sartre* . 26
MORALES DESINTERESADAS: MATERIALES O DEL CONTENIDO 26
A. — de la Ciencia 26
Texto 9. El azar y la necesidad. — *J. Monod* 26
B. — del Bien 31
Texto 10. Actuelles-1. — *A. Camus* 31
Texto 11. El manifiesto comunista. — *K. Marx* 34
Texto 12. La genealogía de la moral. — *F. Nietzsche* . . . 36
Texto 13. Leviathan. — *T. Hobbes* 38
Texto 14. Contrato social. — *J. J. Rouseau* 41
Texto 15. Ética a Nicómaco. — *Aristóteles* 44
Texto 16 Suma Teológica. — *Santo Tomás de Aquino* . . . 48
C. — de los Valores 49
Texto 17. Esencia y formas de la simpatía. — *M. Scheler* . . 49
MORALES DESINTERESADAS: ABIERTAS 51
Texto 18. Las dos fuentes de la moral y la religión. — *H. Bergson* 51
Texto 19. Evangelio según San Mateo (Fragmento) 53
Texto 20. Manifiesto al servicio del personalismo. — *E. Mounier* 55
3. Moral como lógica del lenguaje ético 57
Texto 21. Tratado de la naturaleza humana. — *D. Hume* . . . 57
Texto 22. Lenguaje, verdad y lógica. — *J. A. Ayer* 58

- **ENFOQUES MORALES**
  - 1) Moral como sociología (MAQUIAVELO, DURKHEIM)
  - 2) Moral como norma
    - 2-1) Morales interesadas
      - 2-1-1) Hedonismo
      - 2-1-2) Eudemonismo objetivo
        - A) sensualismo (EPICURO)
        - B) utilitarismo
          - a) individual
          - b) social (STUART MILL)
    - 2-2) Morales desinteresadas
      - 2-2-1) Formales o del deber (autónomas)
        - A) estoicismo
        - B) kantiana (KANT)
        - c) existencial (SARTRE)
      - 2-2-2) Materiales o del contenido (heterónomas)
        - A) de la ciencia (MONOD)
        - B) del bien
          - a) humanistas
            - a-1) simpatía
            - a-2) belleza
            - a-3) heroísmo (CAMUS, NIETZSCHE)
            - a-4) humanismo total
            - a-5) del contrato (HOBBES, ROUSSEAU)
          - b) eudemonismo objetivo
            - b-1) racional (ARISTÓTELES)
            - b-2) teológica (TOMÁS DE AQUINO)
        - C) de los valores
          - metafísica (SCHELER)
          - no metafísica
      - 2-2-3) Abiertas (mixtas)
        - BERGSON
        - del Evangelio
  - 3) Moral como lógica del lenguaje ético (HUME, AYER)

Introducción

El programa de filosofía de BUP dedica dos temas a la cuestión ética: uno aborda la dimensión moral del hombre y el otro se hace cargo de los diversos sistemas morales que se han defendido en la historia de Occidente.

En este libro presentamos un conjunto de textos filosóficos que ejemplarizan el segundo de los temas, el de las corrientes éticas que se han desarrollado sucesivamente en el ámbito de nuestra civilización. En esta misma colección aparecerá otra obra en la que se ofrecerán textos de filósofos que reflexionan en torno al otro tema del programa: la dimensión moral del hombre.

El programa oficial, con el título que da al tema que tratamos, sólo atina en aquellas direcciones éticas que se organizan en sistemas en conformidad con una peculiar elección antropológica. Entiende, dicho programa, que las concepciones en torno al ser humano vienen dictadas por la finalidad que se le atribuye al hombre: tantos fines antropológicos, tantas antropologías, tantas morales. Pero resulta que la cosa es harto más compleja, dado que algunas reflexiones éticas consisten, precisamente, en suprimir sin rebozo alguno la especificidad del acto moral o del mismo discurso ético. Durkheim, por ejemplo, reduce la moral a psicosociología, mientras Ayer, pongamos por caso, suprime la moral no siendo, en su lenguaje, otra realidad que expresión de emotividades.

Hemos ampliado, por consiguiente, la temática, proporcionando así un panorama más completo de la cuestión. A fin de facilitar la ordenación de los textos reunidos aquí, copiamos (con las debidas modificaciones) el esquema que se encuentra en el libro de textos EIDOS, de la Editorial Vicens Vives, y que es obra de los profesores Octavi Fullat y José Barrio.

Hemos ordenado los textos filosóficos según las direcciones señaladas en el esquema anterior. Antes del texto de cada autor, precede una nota bio-bibliográfica del mismo. Al final de cada texto proponemos una serie de ejercicios que facilitarán al alumno la comprensión del mismo.

LOS AUTORES

1. Moral como sociología

N. MAQUIAVELO

Nicolás Maquiavelo nació en 1469 y murió en 1527. Su obra más conocida es *El príncipe* que dedicó a Lorenzo de Medici.

Una de sus tesis más divulgadas es la que reza: «el fin justifica los medios».

El Príncipe es una obra de filosofía política. El tema de este libro es la estrategia del *príncipe* (de aquel que detenta el poder) para mantenerse en el gobierno y hacer cumplir las leyes a los súbditos. El *príncipe* es el político en el poder.

Los textos que presentamos contienen varias tesis fundamentales de Maquiavelo:

1) El objetivo del *príncipe* no debe ser otro que el arte de la guerra, el orden y la disciplina de sus ejércitos.

2) El *príncipe* no debe mantener fidelidad a sus promesas cuando éstas van en perjuicio suyo.

3) La labor del *príncipe* se resume en mantener y conservar su Estado. Los medios que para ello utilice serán siempre bien vistos y alabados por todos.

Texto 1

EL PRINCIPE

Un príncipe no debe tener otro objeto ni otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y la disciplina de los ejércitos, porque éste es el único arte que se espera ver ejercido por el que manda. Y es de tanto valor, que no solamente mantiene a los que han nacido príncipes, sino que muchas veces, a los hombres de condición privada, les hace ascender a aquel grado; y por el contrario se ve que, cuando los príncipes han pensado más en las delicias de la vida que en las armas, perdieron su Estado. Y la primera causa que te lo hace perder es descuidar este arte; y la razón que te hace conquistarlo es profesar este arte. (...)

Por tanto, un príncipe prudente no puede ni debe mantener fidelidad en las promesas, cuando tal fidelidad redunda, en perjuicio propio, y cuando las razones que la hicieron prometer ya no existen. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería bueno; pero, como son malos y no observarían su fe con respecto a ti, tú tampoco tienes que observarla con respecto a ellos. Nunca le faltan a un príncipe razones legítimas para cohonestar la inobservancia. De esto se podrían dar infinitos ejemplos recientes, y mostrar cuántos tratados de paz, cuántas promesas han quedado anuladas y vanas por la infidelidad de los príncipes: el que mejor supo obrar como zorra, tuvo mejor acierto. Pero es necesario saber encubrir bien este natural, y tener gran habilidad para fingir y disimular: los hombres son tan simples, y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que quien engaña encontrará siempre quien se deje engañar.

Entre los ejemplos recientes, no quiero pasar uno en silencio. Alejandro VI no hizo nunca otra cosa, ni pensó nunca en otra cosa que engañar a los hombres, y siempre encontró medios de poder hacerlo. No existió nunca un hombre que tuviera mayor eficacia en aseverar, y con mayores juramentos afirmara una cosa, que al mismo tiempo la observara menos; sin embargo, sus engaños le salieron siempre a medida de sus deseos, porque sabía cómo hacer caer a los hombres con semejante estratagema. No es necesario, pues, que un príncipe posea de hecho todas las cualidades mencionadas, pero es muy necesario que parezca poseerlas. Incluso me atreveré a decir que si las posee y las observa siempre, serán perjudiciales, y, si parece poseerlas, le serán útiles; puedes parecer manso, fiel, humano, leal, religioso y serlo; pero es preciso retener tu alma en tanto acuerdo con tu espíritu que, en caso necesario, sepas variar de un modo contrario. Y hay que comprender bien que un príncipe, y especialmente un príncipe nuevo, no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son considerados buenos, ya que a menudo se ve obligado, para conservar el Estado, a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Es menester que tenga el ánimo dispuesto a volverse según que los vientos de la fortuna y las variaciones de las cosas se lo exijan, y, como dije más arriba, a no apartarse del bien, mientras pueda, sino a saber entrar en el mal, cuando hay necesidad.

Un príncipe, pues, debe tener gran cuidado de que nunca le salga de la boca una cosa que no esté llena de las cinco mencionadas cualidades, y de que parezca, al verle y oírle, todo bondad, todo buena fe, todo integridad, todo humanidad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria para aparentar tener que esta última cualidad. Los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos; porque el ver pertenece a todos, y el tocar a pocos. Todos ven lo que pareces, pero pocos comprenden lo que eres; y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de muchos, que tienen la majestad del Estado que les protege; en las acciones de todos los hombres, especialmente de los príncipes contra los cuales no hay juicio a quien reclamar, se considera el fin. Procure, pues, un príncipe conservar y mantener el Estado: los medios que emplee serán siempre considerados honrosos y alabados por todos; porque el vulgo se deja siempre coger por las apariencias y por el acierto de la cosa y en el mundo no hay sino vulgo; los pocos espíritus penetrantes no

tienen lugar en él, cuando la mayoría tiene dónde apoyarse. Un príncipe de nuestros tiempos, al cual no está bien nombrar, jamás predica otra cosa que paz y lealtad, y en cambio es enemigo acérrimo de una y otra; si él las hubiera observado, muchas veces le habrían quitado la reputación o el Estado.

N. MAQUIAVELO: *El Príncipe*

EJERCICIOS

1. En este texto ¿se habla de *política,* de *moral* o de ambas cosas? Razona la respuesta.
2. Define la *acción política* según el texto de Maquiavelo.
3. Según Maquiavelo, ¿la política puede ser moral?
4. Busca en la prensa un discurso de un político que cumpla lo indicado por Maquiavelo en el último apartado del texto.

E. DURKHEIM

Emilio Durkheim (1858-1917) nació en Épinal —Vosgos franceses—, falleciendo en París. Fue el primero que ocupó una cátedra de sociología en Francia. Enseñó en la Sorbonne. Las obras que nos permiten conocer su concepción moral son: *La Détermination du fait moral* y *L'Education morale.* La primera fue una comunicación a la *Sociedad francesa de Filosofía.* La segunda recoge las lecciones de su primer curso en la Sorbonne (1902-1903).

Como muchos coetáneos suyos andaba preocupado por la instauración de una moral laica que ya no se fundara sobre concepciones religiosas. Para Durkheim, la moral no va más allá de ser un dato social. En cada sociedad se dan actos conocidos como moralmente buenos y actos considerados como moralmente malos. De la descripción de un acto —por ejemplo de un homicidio— no puede deducirse jamás su moralidad. Cada sociedad, en cada momento histórico, dicta cuándo matar es malo y cuándo es bueno (por ejemplo, en caso de guerra, etcétera). Sólo un criterio exterior al acto mismo —la *sociedad* según Durkheim— permite valorar moralmente un acto. Este será bueno si se conforma a la regla social. Todas aquellas conductas que vulneran una regla social quedan reprobadas bien sea por el código penal, bien sea por la condena pública.

Durkheim invita a someterse a las normas sociales porque, así, se regulariza la conducta de un grupo que de lo contrario se desintegraría dada la tendencia de los individuos a vivir de sus pasiones.

Texto 2

LA EDUCACIÓN MORAL

El hombre sólo actúa moralmente cuando se dirige a fines superiores marginando los fines individuales, cuando se convierte en el servidor de un ser superior a sí mismo y a los demás individuos. Ahora bien, cuando se abandona el recurso a nociones teológicas, superiores al individuo, no existe más ser moral, empíricamente observable, que el formado por los individuos cuando se asocian, es decir, que el establecido por la sociedad. Es preciso escoger. A menos que el sistema de ideas morales no sea otra cosa que el producto de una alucinación colectiva, el ser al que la moral une nuestras voluntades y que se convierte en el objetivo eminente de la conducta no puede ser otro que el ser divino o el ser social. Descartamos la primera de las hipótesis porque no pertenece al ámbito de la ciencia. Nos queda, pues, la segunda que como veremos es suficiente para responder a todas nuestras necesidades y a todas nuestras aspiraciones.

E. DURKHEIM: *La educación moral*

EJERCICIOS

1. Según este texto, ¿se establecen diferencias entre moral y sociología?
2. ¿Por qué el *ser divino* no puede fundamentar los valores morales, según Durkheim?
3. ¿Consideras que la sociedad tiene derecho a imponerte obligaciones? Argumenta la respuesta.
4. Busca en los periódicos alguna frase de un político que se sitúe en esta concepción moral.

Texto 3

LA EDUCACIÓN MORAL

Cuantas veces deliberamos para saber cómo debemos actuar, una voz habla en nuestro interior y nos dice: *éste es tu deber*. Cuando no cumplimos el deber que se nos ha presentado, escuchamos nuevamente la misma voz que protesta contra nuestro

acto. Dado que nos habla en tono de mandato, percibimos que se trata de una voz que proviene de un ser superior a nosotros; pero se nos escapa quién sea este ser y qué sea. Por tal motivo la imaginación de los pueblos, a fin de explicarse esta voz misteriosa cuyo acento no coincide con el de una voz humana, ha pensado en personalidades trascendentes, superiores al mismo ser humano, convertidas en objeto de culto, no siendo dicho culto otra cosa que el testimonio exterior de la autoridad que se les reconoce. Nos toca a nosotros despojar esta concepción de sus formas míticas y a través del símbolo alcanzar la realidad. Esta realidad no es otra cosa que la sociedad misma. La sociedad, al formarnos moralmente, ha colocado en nosotros los sentimientos que nos dictan la conducta de forma imperiosa o que nos fuerzan a reaccionar con energía sorprendente cuando no queremos someternos a sus proposiciones.

Nuestra conciencia moral es la obra y la expresión de la sociedad; cuando nuestra conciencia habla, la mismísima sociedad habla en nosotros. El tono con el que se nos dirige es la mejor prueba de la autoridad excepcional con que se reviste.

Más todavía: no sólo la sociedad es una autoridad moral, podemos también sospechar que la sociedad es el tipo y fuente de toda autoridad moral. Sin duda nos gusta creer que hay individuos que deben su prestigio únicamente a sí mismos y a la superioridad de su naturaleza. Pero, ¿a qué lo deben? ¿A su extraordinaria fuerza material?; dado que la sociedad rechaza actualmente la superioridad física en lo moral, dicha superioridad no confiere autoridad moral alguna. No sólo no se guarda respeto a un hombre por el hecho de ser muy fuerte, sino que casi ni tan siquiera se le teme: al fin y al cabo nuestra organización social tiende precisamente a impedirle que abuse de su fuerza haciéndole de esta forma menos peligroso. ¿Acaso una gran inteligencia, unas aptitudes científicas excepcionales, bastarán para proporcionar a quien disfrute de ellas el privilegio de una autoridad ética proporcional a su superioridad mental? Incluso en este supuesto habrá que aceptar que la opinión pública debe reconocer un valor moral a la ciencia. Galileo estaba desprovisto de autoridad delante del tribunal que le condenó. Para un pueblo que no cree en la ciencia, el genio más grande en ciencias carecería de ascendente sobre los demás. ¿Un grado superior de moralidad sería acaso más eficaz? En tal supuesto, todavía resultaría indispensable que dicha moralidad fuera la reclamada por la sociedad, puesto que un acto no aprobado por la sociedad como moral, sea el que sea, no aprovecharía jamás a aquel que lo realiza. Tanto Cristo como Sócrates fueron personajes inmorales para la mayor parte de sus conciudadanos, no gozando de autoridad ante sus ojos. En una palabra, la autoridad no reside en ningún hecho exterior, objetivo, que la implicaría lógicamente y la produciría de manera necesaria. La autoridad se encuentra entera en la idea que los hombres se hacen de ella; es un tema de opinión y la opinión es cosa colectiva, es el sentimiento de un grupo.

Resulta, por otro lado, fácil de comprender que toda autoridad moral tiene su origen en la sociedad. La autoridad es el carácter de un hombre que se sitúa por encima de los demás; es el carácter de un superhombre. Ahora bien, incluso el hombre más inteligente o el más fuerte o el más recto, continúa siendo un hombre; entre él y sus prójimos sólo se dan diferencias de grado. Únicamente la sociedad

se encuentra por encima de los individuos. Por consiguiente, toda autoridad deriva de la sociedad. Ella, precisamente, comunica a tales o cuales cualidades humanas este carácter especial, este privilegio que eleva por encima de los demás a los individuos que las poseen. Llegan a ser superhombres porque, así, participan de la superior trascendencia de la sociedad con respecto a sus miembros.

Apliquemos cuanto acabamos de decir a las reglas de la moral y, de esta forma, la autoridad de que gozan, éstas, quedará explicada. Porque la moral es realidad social, nos aparece, y siempre ha aparecido a los hombres, como dotada de una cierta trascendencia ideal; nos damos cuenta que pertenece a un mundo que nos supera; esto ha inducido a los pueblos a ver en ella la palabra y la ley de un poder sobrehumano. Si hay ideas y sentimientos en los que se concentra de forma eminente la autoridad del grupo, son indiscutiblemente las ideas y los sentimientos morales.

E. DURKHEIM: *La educación moral*

EJERCICIOS

1. Discutir en clase entre dos grupos de alumnos sobre el tema del texto, unos defendiendo la postura de Durkheim y otros rebatiéndola.
2. Según Durkheim, ¿la sociedad es algo distinto de los individuos que la forman?; ¿cómo lo argumenta?

2. Moral como norma

MORALES INTERESADAS: Sensualismo, utilitarismo

EPICURO

El *epicureísmo fue, después de* Platón y Aristóteles, y *junto* al estoicismo, la corriente de pensamiento más importante de lo que suele englobarse bajo el título de «filosofía antigua».

Su fundador, Epicuro de Samos (341-270 a. de C.), de ascendencia atomista, centra su filosofía en la búsqueda de un núcleo ético fundamental: el *placer.*

El epicureísmo será, por tanto, una filosofía hedonista.

Lo bueno es lo que nos produce placer. Ahora bien; no debemos entregarnos desmesuradamente a él, sino tener en cuenta sus consecuencias para evitar que un placer momentáneo pueda, más adelante, convertirse en displacer, en algo doloroso.

Texto 4

ETICA

Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues entonces tenemos necesidad del placer, cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer. Y por esto decimos que el placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación

como norma. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien.

También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener. Además los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.

Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma. De todas estas cosas principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz. Las virtudes, en efecto, están unidas a la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas.

EPICURO: *Ética*

EJERCICIOS

1. Define *placer* según Epicuro.
2. ¿Por qué no hay que elegir todos los placeres?
3. ¿Cuándo comer constituye una virtud?
4. ¿En qué consiste la prudencia para Epicuro?

5. ¿Por qué los placeres son buenos, de atenernos al texto?

6. La moral de Epicuro, ¿te parece interesante para nuestras sociedades? ¿Por qué?

J. STUART-MILL

J. Stuart-Mill es, junto a Bentham, el gran teórico del *utilitarismo.*

El *utilitarismo* es una teoría ética opuesta a la kantiana. Si ésta era *deontológica* (se fijaba únicamente en el deber), el *utilitarismo* es una ética *teleológica* —más cercana a la aristotélica— que se preocupa de la finalidad de la acción del hombre.

Según Stuart-Mill hay que conseguir la mayor felicidad para la mayor parte de la gente; de ahí que todo acto deba estar en función de la felicidad que pueda alcanzarse.

Al igual que Locke, Suart-Mill fue un teórico del *liberalismo.* Define la justicia como libertad; cree en los derechos privados del individuo y en que cada cual reciba aquello que merece.

Una de las críticas más importantes realizadas al utilitarismo se debe a Moore, quien la realiza a partir del concepto de *falacia naturalista* denunciado ya por Hume.

Para Moore, el argumento de Stuart-Mill: «aquello que los hombres creen que es lo mejor es lo que debe hacerse», cae en la trampa lógica de derivar un *juicio de valor* de un *juicio de hecho.*

Texto 5

EL UTILITARISMO

QUÉ ES EL UTILITARISMO

Una observación incidental es cuanto se necesita hacer contra el necio error de suponer que quienes defienden la utilidad como criterio de lo justo e injusto, usan el término en el sentido restringido y meramente familiar que opone la utilidad al placer. A los adversarios filosóficos del utilitarismo se les debe una excusa por haber parecido, aun momentáneamente, que se les confundía con cualquier capaz de tan absurdo error de interpretación; el cual es tanto más extraordinario, cuanto la acusación contraria de que lo refiere todo al placer, tomado en su forma más grosera, es otro de los cargos que comúnmente se hacen al utilitarismo.

Como ha señalado acertadamente un hábil escritor, la misma clase de personas, y a menudo las mismísimas personas, denuncian la teoría «como impracticablemente austera», cuando la palabra utilidad precede a la palabra placer, y como «demasiado voluptuosamente practicable» cuando la palabra placer precede a la palabra utilidad. Los que conocen algo del asunto, tienen conciencia de que todo escritor que, desde Epicuro a Bentham, haya sostenido la teoría de la utilidad, ha entendido por ésta no algo que hubiera que contraponer al placer, sino el placer mismo, juntamente con la ausencia de dolor; y que en vez de oponer lo útil a lo agradable o a lo decorativo, han declarado siempre que lo útil significa estas cosas, entre otras. Sin embargo, el vulgo, incluyendo a los escritores, no sólo de periódicos y revistas, sino de libros de peso y pretensiones, está cayendo continuamente en este superficial error. Habiendo oído la palabra utilitario, aunque sin saber nada de ella, excepto su sonido, expresan habitualmente con ella la repulsa o el menosprecio del placer en alguna de sus formas: belleza, adorno o diversión. Y este término se aplica tan neciamente no sólo en las censuras, sino a veces en las alabanzas, como si implicara superioridad con respecto a la frivolidad o a los meros placeres del momento. Este uso pervertido es el único con que se conoce popularmente la palabra, y del cual extraen su significación las nuevas generaciones. Los que introdujeron la palabra, pero dejaron de usarla como un distintivo hace muchos años, bien pueden sentirse llamados a reasumirla, si esperan que haciéndolo pueden contribuir a rescatarla de su extrema degradación.

El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer. Para dar una visión clara del criterio moral que establece esta teoría, habría que decir mucho más particularmente, qué cosas se incluyen en las ideas de dolor y placer, y hasta qué punto es ésta una cuestión patente. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la moralidad: a saber, que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquier otra), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor.

Ahora bien, esta teoría de la vida suscita un inveterado desagrado en muchas mentes, entre ellas, algunas de las más estimables por sus sentimientos e intenciones. Como dicen, suponer que la vida no tiene un fin más elevado que el placer —un objeto de deseo y persecución mejor y más noble— es un egoísmo y una vileza, es una doctrina digna sólo del cerdo, con quien fueron comparados despreciativamente los seguidores de Epicuro, en una época muy temprana; doctrina cuyos modernos defensores son objeto, a veces, de la misma cortés comparación por parte de sus detractores franceses, alemanes e ingleses.

Cuando se les ha atacado así, los epicúreos han contestado siempre que los que presentan a la naturaleza humana bajo un aspecto degradante no son ellos, sino sus acusadores, puesto que la acusación supone que los seres humanos no son capaces

de otros placeres que los del cerdo. Si este supuesto fuera verdadero, la acusación no podría ser rechazada; pero entonces tampoco sería una acusación; porque si las fuentes del placer fueran exactamente iguales para el cerdo que para el hombre, la norma de vida que fuese buena para el uno sería igualmente buena para el otro. La comparación de la vida epicúrea con la de las bestias se considera degradante precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de la felicidad de un ser humano. Los seres humanos tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y, una vez se han hecho conscientes de ellas, no consideran como felicidad nada que no incluya su satisfacción. Realmente, yo no creo que los epicúreos hayan deducido cabalmente las consecuencias del principio utilitario. Para hacer esto de un modo suficiente hay que incluir muchos elementos estoicos, así como cristianos. Pero no se conoce ninguna teoría epicúrea de la vida que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, un valor mucho más alto en cuanto placeres, que a los de la mera sensación. Sin embargo, debe admitirse que la generalidad de los escritores utilitaristas ponen la superioridad de lo mental sobre lo corporal, principalmente en la mayor permanencia, seguridad y facilidad de adquisición de lo primero; es decir, más bien en sus ventajas circunstanciales que en su naturaleza intrínseca. Con respecto a estos puntos, los utilitaristas han probado completamente su tesis; pero, con la misma consistencia, podrían haberlo hecho con respecto a los otros, que están, por decirlo así, en un plano más elevado. Es perfectamente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas *clases* de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo suponer que los placeres dependen sólo de la cantidad, siendo así que, al valorar todas las demás cosas, se toman en consideración la cualidad tanto como la cantidad.

Si se me pregunta qué quiere decir diferencia de cualidad entre los placeres, o qué hace que un placer, en cuanto placer, sea más valioso que otro, prescindiendo de su superioridad cuantitativa, sólo encuentro una respuesta posible; si, de dos placeres, hay uno al cual, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral, dan una decidida preferencia todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos, ése es el placer más deseable. Si quienes tienen un conocimiento adecuado de ambos, colocan a uno tan por encima del otro, que, aun sabiendo que han de alcanzarlo con un grado de satisfacción menor, no lo cambian por ninguna cantidad del otro placer, que su naturaleza les permite gozar, está justificado atribuirle al goce preferido una superioridad cualitativa tal, que la cuantitativa resulta, en comparación, de pequeña importancia.

Ahora bien, es un hecho incuestionable que quienes tienen un conocimiento igual y una capacidad igual de apreciar y gozar, dan una marcada preferencia al modo de existencia que emplea sus facultades superiores. Pocas criaturas humanas consentirían que se las convirtiera en alguno de los animales inferiores, a cambio de un goce total de todos los placeres bestiales; ningún ser humano inteligente consentiría en ser un loco, ninguna persona instruida, en ser ignorante, ninguna persona con sentimiento y conciencia en ser egoísta e infame; ni siquiera se les podría persuadir de que el loco, el estúpido o el bellaco están más satisfechos con su suerte que ellos con la suya.

No estarán más dispuestos a ceder lo que poseen a cambio de la más completa satisfacción de todos los deseos que tienen en común con ellos. Si llegaran a imaginarlo, sería en casos de desgracia tan extrema, que por salir de ella cambiarían su suerte por la de cualquier otro, a pesar de parecerles indeseable. Un ser de facultades más elevadas necesita más para ser feliz; probablemente es capaz de sufrir más agudamente, y, con toda seguridad, ofrece más puntos de acceso al sufrimiento que uno de un tipo inferior; pero, a pesar de estas desventajas, nunca puede desear verdaderamente hundirse en lo que él considera un grado inferior de la existencia. Podremos dar la explicación que queramos de esta repugnancia; podremos atribuirla al orgullo, nombre que se aplica sin discernimiento alguno de los sentimientos más estimables y a algunos de los menos estimables de que es capaz la humanidad; podremos reducirla al amor de la libertad e independencia personal, que fue entre los estoicos uno de los medios más eficaces para inculcarla; podremos atribuirla al amor al poder o al amor a las excitaciones, los cuales realmente contribuyen y entran a formar parte de ella; pero su denominación más apropiada es el sentido de la dignidad, el cual es poseído, en una u otra forma, por todos los seres humanos, aunque no en exacta proporción con sus facultades más elevadas, y constituye una parte tan esencial de la felicidad de aquellos en quienes es fuerte, que nada que choque con él puede ser deseado por ellos, excepto momentáneamente. Todo el que supone que esta preferencia lleva consigo un sacrificio de la felicidad —que el ser superior, en circunstancias proporcionalmente iguales, no es más feliz que el inferior— confunde las ideas bien distintas de felicidad y satisfacción. Es indiscutible que los seres cuya capacidad de gozar es baja, tienen mayores probabilidades de satisfacerla totalmente; y un ser dotado superiormente siempre sentirá que, tal como está constituido el mundo, toda la felicidad a que puede aspirar será imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son de algún modo soportables. Y éstas no le harán envidiar al que es inconsciente de ellas, a no ser que tampoco perciba el bien al cual afean dichas imperfecciones. Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho, que un loco satisfecho. Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión, es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión. El otro extremo de la comparación conoce ambos lados.

J. SUART-MILL: *El utilitarismo*

EJERCICIOS

1. Define *lo útil,* según el texto. ¿De qué se acusa al utilitarismo?
2. Señala las diferencias entre la felicidad de las bestias y la felicidad de los hombres.
3. Enuncia la ley formal del placer más valioso.
4. Distingue entre *felicidad* y *satisfacción.*
5. Según tu opinión, ¿el *utilitarismo* ayuda a mejorar la sociedad? ¿Por qué?

MORALES DESINTERESADAS: Formales o del deber

I. KANT

Inmanuel Kant nació en 1724 en Königsberg (Prusia) y murió en esta misma ciudad en 1804.

Su vida fue monótona, regida por una fidelidad asombrosa a los horarios. Biógrafos suyos cuentan que sólo retrasó la hora de entrada en la Universidad de Königsberg, de la que era profesor, cuando se enteró del inicio de la Revolución Francesa. Prácticamente no salió de su ciudad natal.

Kant es uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos.

Sus obras fundamentales constituyen las llamadas tres críticas: la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*.

En la primera intenta mostrar la imposibilidad de la metafísica como ciencia estricta, estableciendo una diferencia entre el *fenómeno* (lo que nos aparece) y la *cosa-en-sí* (el objeto tal como es en sí mismo sin caer bajo los efectos de nuestros sentidos, estructurados por el tiempo y el espacio, condiciones *a priori* de la sensibilidad).

En la *Crítica de la razón práctica* aborda el tema de la moral. Junto a ésta encontramos la *fundamentación de la metafísica de las costumbres* (texto más accesible) en la que se plantea que la máxima que debe regir nuestros actos debe tener la forma del *imperativo categórico*, esto es, un imperativo, un deber, que sea absoluto, independiente de la finalidad que queramos conseguir. Tal imperativo debe ser *formal*, sin contenidos específicos y absolutamente racional y universal.

En la *Crítica del juicio* intenta dar una respuesta a la pregunta: *¿qué es lo bello?*

Texto 6

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

El único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo sea posible el imperativo de la *moralidad*, porque éste no es hipotético y, por tanto, la nece-

sidad representada objetivamente no puede asentarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos. Sólo que no debe perderse de vista que no existe *ejemplo alguno* y, por tanto, manera alguna de decidir empíricamente si hay semejante imperativo; precisa recelar siempre que todos los que parecen categóricos puedan ser ocultamente hipotéticos. Así, por ejemplo, cuando se dice: «no debes prometer falsamente», y se admite que la necesidad de tal omisión no es un mero consejo encaminado a evitar un mal mayor, como sería si se dijese: «no debes prometer falsamente, no vayas a perder tu crédito al ser descubierto», sino que se afirma que una acción de esta especie tiene que considerarse como mala en sí misma, entonces es categórico el imperativo de la prohibición. Mas no se puede en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad aquí se determina sin ningún otro motor y sólo por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto tenga influjo sobre la voluntad el temor de la vergüenza, o acaso también el recelo oscuro de otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa, por la experiencia, cuando ésta no nos enseña nada más sino que no percibimos la tal causa? De esta manera, empero, el llamado imperativo moral, que aparece como tal imperativo categórico e incondicionado, no sería en realidad sino un precepto pragmático, que nos hace atender a nuestro provecho y nos enseña solamente a tenerlo en cuenta.

Tendremos, pues, que inquirir enteramente *a priori* la posibilidad de un imperativo categórico, porque aquí no tenemos la ventaja de que la realidad del mismo nos sea dada en la experiencia y, por tanto, de que la posibilidad nos sea necesaria sólo para explicarlo y no para asentarlo. Mas provisionalmente hemos de comprender lo siguiente: que el imperativo categórico es el único que se expresa en Ley práctica, y los demás imperativos pueden llamarse *principios,* pero no leyes de la voluntad; porque lo que es necesario hacer sólo como medio para conseguir un propósito cualquiera, puede considerarse en sí como contingente, y en todo momento podemos quedar libres del precepto con renunciar al propósito, mientras que el mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio como respecto al objeto y, por tanto, lleva en sí aquella necesidad que exigimos siempre en la ley.

En segundo lugar, en este imperativo *categórico,* o ley de la moralidad, es muy grande también el fundamento de la dificultad —de penetrar y conocer la posibilidad del mismo—. Es una proposición sin-ético-práctica [1] *a priori*, y puesto que el conocimiento de la posibilidad de esta especie de proposiciones fue ya muy difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no lo habrá de ser menos en la práctica.

---

1. Enlazo con la voluntad, sin condición presupuesta de ninguna inclinación, el acto *a priori* y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, esto es, bajo la idea de una razón que tenga pleno poder sobre todas las causas subjetivas de movimiento). Es ésta, pues, una proposición práctica, que no deriva analíticamente el querer una acción de otra anteriormente presupuesta (pues no tenemos voluntad tan perfecta), sino que lo enlaza con el concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está en ella contenido.

En este problema ensayaremos primero a ver si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporcionará acaso también la fórmula del mismo, que contenga la proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues aun cuando ya sepamos cómo dice, todavía necesitaremos un esfuerzo especial y difícil para saber cómo sea posible este mandato absoluto, y ello lo dejaremos para el último capítulo.

Cuando pienso en general un imperativo *hipotético,* no sé de antemano lo que contendrá; no lo sé hasta que la condición me es dada. Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene, pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima[2] de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.

El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*

I. KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*

EJERCICIOS

1. Redacta tres juicios hipotéticos.
2. Escribe tres enunciados categóricos que no se refieran a la moral.
3. Escribe tres juicios que sean imperativos categóricos.
4. ¿Por qué Kant sostiene, en el texto, que la realidad del *imperativo categórico* no nos es dada en la experiencia?

J.-P. SARTRE

Jean-Paul Sartre nació en 1905 y murió en 1980. Su producción abarcó los más diversos ámbitos de la cultura: la novela *(La náusea)*, el cuen-

2. La máxima es el principio subjetivo de obrar, y debe distinguirse del *principio objetivo;* esto es, la ley práctica. Aquél contiene la regla práctica que determina la razón, de conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces la ignorancia o también las inclinaciones del mismo); es, pues, el principio según el cual *obra* el sujeto. La ley, empero, es el principio objetivo, válido para todo ser racional; es el principio según el cual *debe obrar,* esto es, un imperativo.

to *(El muro)*, el teatro *(A puerta cerrada, Las manos sucias, Los secuestrados de Altona*, etc.) y el ensayo *(La imaginación, Lo imaginario, La trascendencia del Ego, El ser y la nada*, La *Crítica de la razón dialéctica* y *El existencialismo es un humanismo)*.

El pensamiento moral de Sartre parte de la tesis de Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov*: «Si Dios ha muerto, todo está permitido». Esto le lleva a edificar una ética de la total libertad del hombre. Cualquier individuo —dice Sartre— que justifique su acción, de antemano, en algo fuera de su propia voluntad es un hombre de *mala fe*. Estamos, por tanto, «condenados a ser libres» en un mundo absurdo y nos descubrimos expuestos a las miradas de nuestros semejantes que nos cosifican. El mundo es un infierno; «el infierno son los demás», escribirá en *A puerta cerrada*.

Texto 7

A PUERTA CERRADA

GARCIN. — He muerto demasiado pronto. No me dieron tiempo para ejecutar *mis* actos.

INÉS. — Se muere siempre demasiado pronto —o demasiado tarde—. Y sin embargo la vida está ahí, terminada; trazada la línea, hay que hacer la suma. No eres nada más que tu vida.

GARCIN. — ¡Víbora! Tienes respuesta para todo.

INÉS. — ¡Vamos! ¡Vamos! No pierdas coraje. Ha de serte fácil persuadirme. Busca argumentos, haz un esfuerzo. (GARCIN *se encoge de hombros.*) Bueno, ¿y qué? Yo te había dicho que eras vulnerable. ¡Ah! Cómo vas a pagar ahora. Eres un cobarde, Garcin, un cobarde porque yo lo quiero. ¡Lo quiero! ¿Oyes?, ¡lo quiero! Y sin embargo, mira qué débil soy, un soplo; sólo soy la mirada que te ve, sólo este pensamiento incoloro que te piensa. (GARCIN *camina hacia ella con las manos abiertas.*) ¡Ah! Esas grandes manos de hombre se abren. ¿Pero qué esperas? Los pensamientos no se atrapan con las manos. Vamos, no hay alternativa: es preciso convencerme. Te tengo.

ESTELLE. — ¡Garcin!

GARCIN. — ¿Qué?

ESTELLE. — Véngate.

GARCIN. — ¿Cómo?

ESTELLE. — Bésame, la oirás cantar.

GARCIN. — Y es cierto, Inés. Me tienes, pero yo también te tengo. (*Se inclina sobre* ESTELLE. INÉS *lanza un grito.*)

INÉS. — ¡Ah! ¡Cobarde! ¡Cobarde! ¡Anda! ¡Anda a que te consuelen las mujeres!

ESTELLE. — ¡Canta, Inés, canta!

INÉS. — ¡Qué hermosa pareja! Si vieras su gruesa pata aplastada sobre tu espalda, rozando la carne y la tela. Tienes las manos mojadas, transpira. Dejará una marca azul en tu vestido.

ESTELLE. — ¡Canta! ¡Canta! Estréchame más fuerte contra ti, Garcin; reventará.

INÉS. — ¡Sí, hombre, estréchala bien fuerte, estréchala! Mazclad vuestros calores. Es bueno el amor, ¿eh, Garcin? Es tibio y profundo como el sueño, pero te impedirá dormir. (*Gesto de* GARCIN.)

ESTELLE. — No la escuches; soy toda tuya.

INÉS. — Bueno, ¿qué esperas? Haz lo que te dicen: Garcin el cobarde, tiene en sus brazos a Estelle, la infanticida. Se abren las apuestas. ¿Garcin el cobarde la besará? Os veo, os veo; yo sola soy una multitud, la multitud, Garcin, la multitud, ¿la oyes? (*Murmurando.*) ¡Cobarde! ¡Cobarde! ¡Cobarde! ¡Cobarde! En vano me huyes, no te soltaré. ¿Qué vas a buscar en sus labios? ¿El olvido? Pero yo no te olvidaré. A mí es a quien hay que convencer. A mí. ¡Ven, ven! Te espero. ¿Ves, Estelle? Afloja el abrazo, es dócil como un perro. ¡No lo tendrás!

GARCIN. — ¿Pero nunca será de noche?

INÉS. — Nunca.

GARCIN. — ¿Me verás siempre?

INÉS. — Siempre.

(GARCIN *abandona a* ESTELLE *y da unos pasos por la habitación. Se acerca a la estatua.*)

GARCIN. — La estatua... (*La acaricia.*) ¡Pues bien! Éste es el momento. La estatua está ahí, la contemplo y comprendo que estoy en el infierno. Os digo que todo estaba previsto. Habían previsto que me quedaría delante de esta chimenea, oprimiendo el bronce con la mano, con todas esas miradas sobre mí. Todas esas miradas que me devoran... (*Se vuelve bruscamente.*) ¡Ah! ¿No sois más que dos? Os creía mucho más numerosas. (*Ríe.*) Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los demás.

J.-P. SARTRE: *A puerta cerrada*

EJERCICIOS

1. ¿Qué significa «el infierno son los demás»?
2. Relaciona el *os veo,* de Inés, con la concepción sartriana de la moral.
3. Garcin se queja: «No me dieron tiempo de ejecutar mis actos». ¿De dónde brotan sus actos morales, según Sartre?
4. La moral sartriana, ¿es fatalmente individualista? ¿Por qué?

Texto 8

EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO

Dostoievsky escribe: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.

J.-P. SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*

EJERCICIOS

1. ¿De qué manera es libre el ser humano, según Sartre?
2. ¿Qué significa «el hombre está condenado a ser libre»?
3. Relaciona *ateísmo* y *libertad,* según el texto.
4. ¿Te parece correcto sostener que la moral de Platón descansa sobre el presupuesto que la *esencia* precede a la *existencia*?
5. ¿Cuál es el cambio que introduce Sartre en la concepción de la ética?
6. Subraya en el texto la frase que resume la moral de Sartre.

MORALES DESINTERESADAS: Materiales o del contenido

A. — de la Ciencia

J. MONOD

Jacques Monod falleció joven. Había nacido en París en el año 1910. Fue profesor en el Collège de France. Dirigió el servicio de bioquími-

ca celular del Instituto Pasteur, servicio que él mismo había creado en 1954. En dicho centro científico llevó a cabo los trabajos que le valieron el Premio Nobel de Fisiología y de Medicina, en 1965, premio que compartió con André L. Woff y François Jacob.

En su libro *El azar y la necesidad* (1970) plantea la posibilidad de una regulación moral a partir de los datos científicos.

Texto 9

EL AZAR Y LA NECESIDAD

¿Dónde está la solución? ¿Es preciso admitir definitivamente que la verdad objetiva y la teoría de los valores constituyen para siempre terrenos opuestos, impenetrables uno por el otro? Es la actitud que parecen tomar una gran parte de los pensadores modernos, sean escritores, filósofos, o incluso hombres de ciencia. Yo la creo no sólo inaceptable para la inmensa mayoría de los hombres, sino absolutamente errónea, y ello por dos razones esenciales:

— en primer lugar, desde luego, porque los valores y el conocimiento están siempre y necesariamente asociados tanto en la acción como en el discurso;
— a continuación y principalmente, porque *la definición misma del conocimiento «verdadero» se basa en último término en un postulado de orden ético.*

Cada uno de estos dos puntos necesita un pequeño desarrollo. La ética y el conocimiento están inevitablemente ligados en la acción y por ella. La acción pone en juego, o en cuestión, *a la vez* el conocimiento y los valores. Toda acción significa una ética, escoge o rechaza ciertos valores; o constituye unos valores escogidos, o lo pretende. Pero por otra parte, un conocimiento es necesariamente supuesto en toda acción, mientras que en compensación la acción es una de las dos fuentes necesarias del conocimiento.

En un sistema animista la interpretación de la ética y del conocimiento no plantea ningún conflicto, ya que el animismo evita toda distinción radical entre estas dos categorías: las considera como dos aspectos de una misma realidad. La idea de una ética social fundada sobre los «derechos» supuestos «naturales» del hombre expresa una actitud tal que se revela también, pero de modo mucho más sistemático y afirmado, en las tentativas de explicitación de la moral implícita del marxismo.

Desde el momento en que se propone el postulado de objetividad como condición necesaria de toda verdad en el conocimiento, una distinción radical, indispensable en la búsqueda de la verdad, es establecida entre el dominio de la ética y el del conocimiento. El conocimiento en sí mismo es exclusivo de todo juicio de valor (en tanto que «de valor epistemológico») mientras que la ética, por esencia *no objetiva,* está por siempre excluida del campo del conocimiento.

Es en definitiva esta distinción radical, propuesta como un axioma, la que ha creado a la ciencia. Estoy tentado aquí de hacer notar que si este acontecimiento único en la historia de la cultura se produjo en el Occidente cristiano antes que en el seno de otra civilización es quizá, por una parte, gracias al hecho de que la Iglesia reconocía una distinción fundamental entre el dominio de lo sagrado y el de lo profano. Esta distinción no permitió a la ciencia solamente buscar sus vías (a condición de no usurpar el dominio de lo sagrado), sino que preparó al espíritu para la distinción mucho más radical que proponía el principio de objetividad. Los occidentales pueden sentir cierta pena al ver que para algunas religiones no existe, no puede existir, ninguna distinción entre lo sagrado y lo profano. Para el hinduismo todo pertenece al dominio sagrado; la misma noción de «profano» es incomprensible.

Esto no era más que un paréntesis. Volvamos al asunto. El postulado de objetividad, al denunciar la «antigua alianza», impide al mismo tiempo toda confusión entre juicios de conocimiento y juicios de valor. Pero sucede que estas dos categorías están inevitablemente asociadas en la acción, comprendido el discurso. Para permanecer fieles al principio, juzgaremos pues que todo discurso (o acción) no debe ser considerado como significante, como *auténtico* más que si (o en la medida en que) explicita y conserva la distinción de las dos categorías que él asocia. La noción de autenticidad deviene, así definida, el dominio común donde se reúnen la ética y el conocimiento; donde los valores y la verdad, asociados pero no confundidos, revelan su entera significación al hombre atento que experimenta la resonancia. Por el contrario, el discurso *inauténtico* en el que las dos categorías se amalgaman y confunden, no puede conducir más que a los contrasentidos más perniciosos, a las mentiras más criminales, aunque sean inconscientes.

Se ve perfectamente que es en el discurso «político» (siempre interpreto «discurso» en el sentido cartesiano) donde esta peligrosa amalgama se practica de forma más constante y sistemática. Y ello no sólo por los políticos de vocación. Los mismos hombres de ciencia, fuera de su dominio, se revelan a menudo peligrosamente incapaces de distinguir la categoría de valores de la del conocimiento.

Pero esto era otro paréntesis. Volvamos a las fuentes del conocimiento. El animismo, hemos dicho, no quiere ni puede, por otra parte, establecer una discriminación absoluta entre proposiciones de conocimiento y juicios de valor; ya que si una intención, por cuidadosamente disfrazada que esté, se supone presente en el Universo, ¿qué sentido tendría una distinción así? En un sistema objetivo, al contrario, toda confusión entre conocimiento y valores está *prohibida.* Mas (y éste es el punto esencial, la articulación lógica que asocia, en la raíz, conocimiento y valores) esta prohibición, este «primer mandamiento» que funda el conocimiento objetivo, no es en sí mismo y no sabría ser objetivo: es una regla moral, una *disciplina.* El conocimiento verdadero ignora los valores, pero hace falta para fundamentarlo un juicio, o más bien un *axioma* de valor. Es evidente que el plantear el postulado de objetividad como condición del conocimiento verdadero *constituye una elección ética y no un juicio de conocimiento ya que, según el mismo postulado, no podía haber conocimiento «verdadero» con anterioridad a esta elección arbitraria.*

El postulado de objetividad, para establecer la *norma* del conocimiento, define un *valor* que es el mismo conocimiento objetivo. Aceptar el postulado de objetividad, es pues enunciar la proposición de base de una ética: *la ética del conocimiento.*

En la ética del conocimiento, *es la elección ética de un valor primitivo, la que funda el conocimiento.* Por ello difiere radicalmente de las éticas animistas que en su totalidad se consideran fundadas sobre el «conocimiento» de leyes inmanentes, religiosas o «naturales», que se impondrían al hombre. La ética del conocimiento no se impone al hombre; *es él al contrario quien se la impone* haciendo de ella *axiomáticamente* la condición de autenticidad de todo discurso o de toda acción. El *Discurso del Método* propone una epistemología normativa, pero es preciso leerlo también y ante todo como meditación moral, como ascesis del espíritu.

El discurso auténtico funda a su vez la ciencia, y entrega a las manos de los hombres los inmensos poderes que, hoy, le enriquecen y le amenazan, le liberan, pero podrían también esclavizarle. Las sociedades modernas, tejidas por la ciencia, viven de sus productos, han devenido dependientes como un toxicómano de su droga. Ellas deben su poderío material a esta ética fundadora del conocimiento y su debilidad moral a los sistemas de valores, arruinados por el mismo conocimiento, a los que intentan aún atenerse. Esta contradicción es mortal. Es ella la que excava el abismo que vemos abrirse a nuestro paso. La ética del conocimiento creadora del mundo moderno, es la única compatible con él, la única capaz, una vez comprendida y aceptada, de guiar su evolución.

* * *

Comprendida y aceptada, ¿podrá serlo? Si es cierto, como creo, que la angustia de la sociedad y la exigencia de una explicación total, apremiante, son innatas; que esta herencia venida del fondo de las edades no es solamente cultural, sino sin duda genética, ¿podemos pensar que esta ética austera, abstracta, orgullosa, pueda calmar la angustia, saciar la exigencia? No lo sé. Mas quizá después de todo no es totalmente imposible. ¿Puede ser, que más que una «explicación» que la ética del conocimiento no sabría dar, el hombre necesite superación y transcendencia? El poderío del gran sueño socialista, siempre vivo en las almas, parece testimoniarlo a la perfección. Ningún sistema de valores puede pretender constituir una verdadera ética a menos de proponer un ideal que transcienda el individuo al punto de justificar la necesidad por la que él se sacrifica.

Por la misma enjundia de su ambición, la ética del conocimiento podría quizá satisfacer esta exigencia de superación. Ella define un valor transcendente, el verdadero conocimiento, y propone al hombre no sólo servirse de él, sino en adelante servirlo por una elección deliberada y consciente. Sin embargo ella es también un humanismo, ya que respeta en el hombre al creador y depositario de esta transcendencia.

La ética del conocimiento es igualmente, en un sentido, «conocimiento de la ética», de los impulsos, de las pasiones, de las exigencias y de los límites del ser biológico. En el hombre ella sabe ver el animal, no sólo absurdo sino extraño, pre-

cioso por su extrañeza misma, el ser que, perteneciendo simultáneamente a dos reinos: la biósfera y el reino de las ideas, está a la vez torturado y enriquecido por este dualismo desgarrador que se expresa tanto en el arte y la poesía como en el amor humano.

La mayoría de los sistemas animistas, por el contrario, han querido ignorar, envilecer o constreñir al hombre biológico, horrorizarle o aterrorizarle con ciertos rasgos inherentes a su condición animal. La ética del conocimiento, por el contrario, estimula al hombre a respetar y a asumir esta herencia, sabiendo, cuando es necesario, dominarla. En cuanto a las más altas cualidades humanas, el ánimo, el altruismo, la generosidad, la ambición creadora, la ética del conocimiento todo y reconociendo su origen socio-biológico, afirma también su valor transcendente al servicio del ideal que ella define.

* * *

La ética del conocimiento en fin es, en mi opinión, la única actitud a la vez racional y deliberadamente idealista sobre la que podría ser edificado un verdadero socialismo. Este gran sueño del siglo XIX vive perennemente, en las almas jóvenes, con una dolorosa intensidad. Dolorosa a causa de las traiciones que este ideal ha sufrido y de los crímenes cometidos en su nombre. Es trágico, pero quizás inevitable, que esta profunda aspiración no haya encontrado su doctrina filosófica más que bajo la forma de una ideología animista. Es fácil ver que el profetismo historicista fundamentado sobre el materialismo dialéctico estaba, desde su nacimiento, cargado de todas las amenazas que han sido, en efecto, realizadas. Más aún, quizá, que los demás animismos, el materialismo histórico reposa sobre una confusión total de las categorías de valor y de conocimiento. Es esta confusión la que le permite, con un discurso profundamente inauténtico, proclamar que ha establecido «científicamente» las leyes de la historia a las que el hombre no tiene otro recurso ni otro deber que obedecer, si no quiere caer en la nada.

Una vez por todas, es preciso renunciar a esta ilusión que no es más que pueril cuando no es mortal. ¿Cómo un socialismo auténtico podría construirse jamás sobre una ideología inauténtica por esencia, burla de la ciencia sobre la que pretende, sinceramente en el espíritu de sus adeptos, apoyarse? La sola esperanza del socialismo no está en una «reversión» de la ideología que le domina desde hace más de un siglo, sino en el abandono total de ella.

¿Dónde entonces encontrar la fuente de verdad y la inspiración moral de un humanismo socialista realmente *científico* sino en las fuentes de la misma ciencia, en la ética que funda el conocimiento, haciendo de él, por libre elección, el valor supremo, medida y garantía de todos los demás valores? Ética que funda la responsabilidad moral sobre la libertad de esta elección axiomática. Aceptada como base de las instituciones sociales y políticas, como medida de su autenticidad, de su valor, únicamente la ética del conocimiento podría conducir al socialismo. Ella impone instituciones consagradas a la defensa, a la extensión, al enriquecimiento del Reino transcendente de las ideas, del conocimiento, de la creación. Reino que habita el hombre y en donde, cada vez más liberado de los apremios materiales y

de las servidumbres mentirosas del animismo, podría al fin vivir auténticamente, protegido por instituciones que, viendo en él a la vez el sujeto y el creador del Reino, deberían servirle en su esencia más única y más preciosa.

Esto es quizás una utopía. Pero no es un sueño incoherente. Es una idea que se impone por la sola fuerza de su coherencia lógica. Es la conclusión a la que lleva necesariamente la búsqueda de la autenticidad. La antigua alianza está ya rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. Puede escoger entre el Reino y las tinieblas.

J. MONOD: *El azar y la necesidad*

EJERCICIOS

1. ¿Es posible, para Monod, una *teoría objetiva de los valores?* Razona tu respuesta.
2. ¿Qué interrelación ve Monod entre *ética* y *acción?*
3. ¿Qué diferencias establece Monod entre lo que él llama *discurso auténtico* e *inauténtico?*
4. ¿Qué sucede en el *discurso político?*
5. Resume lo que entiende Monod por *ética del conocimiento.* ¿Qué diferencias hay, según él, entre esta ética y las *éticas animistas?*
6. Discutir la siguiente tesis de Monod: *Ningún sistema de valores puede pretender constituir una verdadera ética a menos de proponer un ideal que trascienda el individuo al punto de justificar la necesidad por la que él se sacrifica.*
7. A qué consecuencia —crees— conduce la pretensión de crear un *socialismo científico* y, por consiguiente, una ética *científica.* Debatir las conclusiones en clase.

B — del Bien

A. CAMUS

Albert Camus nació en Mondovi (Argel) en 1913 y murió en un accidente de automóvil en 1960, en el sur de Francia.

Su producción abarca diversos ámbitos de las letras: la novela *(El extranjero, La peste)*, el teatro *(Calígula)*, y el ensayo filosófico *(El mito de Sisifo* y *El hombre rebelde)*.

A Camus se le ha asociado habitualmente a la filosofía de la existencia —o existencialismo— cercana a Sartre. Pero, será precisamente en el campo de la ética donde Camus se separará del sartrismo. Para él es posible edificar una moral atea.

Para Sartre —como también para Dostoievsky— «si Dios ha muerto, todo está permitido»; luego deja de haber propiamente moral. Para Camus, en cambio, esto no es así. Aunque no haya Dios —y precisamente porque *estamos solos*— debemos crear nuestra propia ética. El ser humano es portador de valores. Escribe en la segunda de sus *Cartas a un amigo alemán*: «¿Qué es el hombre?... Es aquella fuerza que acaba siempre destronando a los tiranos y a los dioses.»

Texto 10

ACTUELLES-1

Si admitimos que el estado de terror, reconocido o no, en el que vivimos desde hace diez años, no ha terminado aún y que actualmente reúne la mayor parte del malestar en que se encuentran los ánimos y las naciones, se hace necesario pensar qué podemos oponer al terror. Esto problematiza al socialismo occidental. El terror sólo se legitima si admitimos el principio: *el fin justifica los medios*. Dicho principio únisamente puede admitirse si colocamos la eficacia de una acción en un término límite, como ocurre con las ideologías nihilistas (todo está permitido; lo que cuenta es triunfar) o con las filosofías que hacen de la historia un absoluto (Hegel, después Marx. Siendo el objetivo la *sociedad sin clases,* todo lo que a ella conduce es bueno). Este, y no otro, es el problema que se plantea a los socialistas franceses. Han tenido escrúpulos. La violencia y la opresión que hasta ahora habían conocido tan sólo a través de ideas abstractas, las conocen ahora en la realidad. Y se preguntan si aceptarían, como su filosofía quería, ejercer ellos mismos la violencia incluso provisionalmente, aunque para un objetivo diferente. Un prologuista de Saint-Just, al hablar de hombres que tenían escrúpulos parecidos, escribía con acento de menosprecio: «Han retrocedido ante el horror». Nada hay más cierto. Por esto han merecido exponerse al desprecio de almas fuertes y superiores a fin de instalarse sin titubeos en el horror. Pero, al mismo tiempo, han dado una respuesta a esta llamada angustiada, venida de gentes mediocres como nosotros que se cuentan por millones y que constituyen incluso la materia de la historia y que algún día habrá que tenerlas en cuenta, a pesar de todos los desdenes. Lo que nos parece más serio es intentar comprender la contradicción y la confusión en que se encuentran nuestros socialistas. Desde este punto de vista es evidente que no se ha refle-

xionado suficientemente sobre la crisis de conciencia del socialismo francés, tal como se expresó en un reciente congreso. Es evidente que nuestros socialistas, bajo la influencia de Leon Blum, y más aún bajo la amenaza de los acontecimientos, han puesto como principal motivo de sus preocupaciones los problemas morales («El fin no justifica todos los medios»), que no habían subrayado hasta el presente. Su legítimo deseo era referirse a algunos principios que fuesen superiores al asesinato. No es menos cierto que estos mismos socialistas quieran conservar la doctrina marxista; unos porque piensan que no se puede ser revolucionario sin ser marxista; otros por una fidelidad respetable a la historia del partido que les persuade que no se puede, tampoco, ser socialista sin ser marxista. El último congreso del partido dio valor a ambas tendencias; la tarea principal de este congreso ha consistido en iniciar la reconciliación. Pero no se puede reconciliar lo que es irreconciliable.

Resulta evidente que si el marxismo es verdadero y si existe una lógica de la historia, el realismo político es legítimo. Está también claro que si los valores morales preconizados por el partido socialista están debidamente fundados, entonces el marxismo es absolutamente falso ya que pretende ser absolutamente verdadero. Desde este punto de vista, la famosa superación del marxismo, en el sentido idealista y humanitario, no es más que una broma y un sueño sin importancia.

Marx no puede ser superado porque llegó hasta las últimas consecuencias. Los comunistas tienen razón al utilizar la mentira y la violencia que no quieren los socialistas y, no obstante, se fundan en los mismos principios y en la dialéctica irrefutable que los socialistas adoptan. No nos podemos extrañar entonces al ver que el congreso socialista acaba en una simple yuxtaposición de dos posiciones contradictorias, cuya inutilidad se vio confirmada por las últimas elecciones.

Desde este punto de vista la confusión continúa. Era necesario elegir y los socialistas no querían o no podían elegir.

No he escogido este ejemplo para agobiar al socialismo, sino para esclarecer las paradojas en que vivimos. Para agobiar a los socialistas sería necesario serles superior. Este no es aún el caso. Al contrario, me parece que esta contradicción es común a todos los hombres con los que he hablado y que desean una sociedad que fuera al mismo tiempo feliz y digna, gentes que querrían que los hombres fuesen libres en una situación finalmente justa, pero dudan entre una libertad en la que saben que la justicia está encubierta, y una justicia en la que la libertad está suprimida desde el principio. Esta angustia intolerable se vuelve generalmente una burla para los que saben lo que hay que creer o lo que hay que hacer. Soy de la opinión que en lugar de burlarse de ella hay que razonarla y esclarecerla, ver lo que significa, interpretar la condena casi total que formula sobre la gente que la provoca y destacar la débil esperanza que la sostiene.

Y la esperanza está justamente en esta contradicción porque fuerza, o forzará, a los socialistas a elegir. O bien admitirán que el fin justifica los medios, y, en consecuencia, que el asesinato puede ser legitimado, o bien renunciarán al marxismo como filosofía absoluta, limitándose a retener el aspecto crítico a menudo aún

válido. Si escogen el primer término de la alternativa, la crisis de conciencia se acabará y las situaciones se aclararán. Si admiten la segunda demostrarán que nuestro tiempo marca el fin de las ideologías, es decir, de las utopías absolutas que se destruyen ellas mismas en la historia pagando el precio que cuestan. Será entonces necesario elegir otra utopía más modesta y menos ruinosa. De este modo, como mínimo, el rechazo de legitimar el asesinato obliga a plantear la pregunta.

Sí, hay que plantear la cuestión y no creo que nadie osará responderla a la ligera.

A. CAMUS: *Actuelles-1*

EJERCICIOS

1. ¿Cuáles crees que son las consecuencias de admitir la frase «el fin justifica los medios»? ¿A qué escritor de la historia del pensamiento occidental remite esta afirmación?
2. ¿Qué tipo de valoración hace Camus del marxismo en el texto?
3. ¿Qué alternativa propone Camus al marxismo?
4. Si la utopía marxista no sirve, ¿qué tipo de utopía propondrías?; ¿quizá ninguna?
5. Camus, ¿defiende la *justicia* o la *libertad*?

K. MARX

Karl Marx nació en Tréveris, en 1818, en el seno de una familia judía y murió en 1883. Sus obras más importantes son *La ideologia alemana*, *Manifiesto comunista* y, sobre todo, *El capital*.

Marx se propone poner a Hegel «al revés», y en lugar de ofrecer un *idealismo dialéctico*, Marx propondrá el «materialismo dialéctico». Como dirá Marx en la última tesis sobre Feuerbach «los filósofos no han hecho hasta ahora otra cosa que interpretar el mundo, lo que debe hacerse es transformarlo». En esta línea aparece el *Manifiesto comunista*, redactado en colaboración con su inseparable compañero Friedrich Engels. Marx, en rigor, no ofrece un sistema moral, una teoría ética, sino una estrategia política. La razón por la que los incluimos en esta antología es por la enorme influencia que ha tenido en posteriores sistemas morales derivados de él.

Texto 11

EL MANIFIESTO COMUNISTA

El objetivo inmediato de los comunistas es idéntico al que persiguen los demás partidos proletarios en general: formar la conciencia de clase del proletariado, derrocar el régimen de la burguesía, llevar al proletariado a la conquista del Poder.

Las proposiciones teóricas de los comunistas no descansan ni mucho menos en las ideas, en los principios forjados o descubiertos por ningún redentor de la humanidad. Son todas expresión generalizada de las condiciones materiales de una lucha de clases real y vivida, de un movimiento histórico que se está desarrollando a la vista de todos.

(...)

Lo que caracteriza al comunismo no es la abolición de la propiedad privada en general, sino la abolición del régimen de propiedad de la burguesía, de esta moderna institución de la propiedad privada burguesa, expresión última y la más acabada de ese régimen de producción y apropiación de lo producido que reposa sobre el antagonismo de dos clases, sobre la explotación de unos hombres por otros.

(...)

Tan pronto como, en el transcurso del tiempo, hayan desaparecido las diferencias de clase y toda la producción esté concentrada en manos de la sociedad, el Estado perderá todo carácter político. El Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de otras.

K. MARX: *El manifiesto comunista*

EJERCICIOS

1. Resumir y discutir en clase los objetivos fundamentales del comunismo expuestos por Marx y Engels en el texto.
2. ¿Crees que Marx cae en la *falacia naturalista* denunciada por Hume? ¿Por qué?
3. A la vista del texto: ¿el marxismo es una *teoría ética* o una *teoría política*? Discutir las consecuencias socio-políticas que se derivan de la identificación entre *ética* y *política*. ¿Es positiva, según tú, dicha identificación?
4. Redacta unas líneas dando tu opinión sobre la pretendida *cientificidad* del marxismo? ¿Qué consecuencias se derivan de ello?

5. Compara el *socialismo científico* con la *ética científica* de Monod. ¿Qué diferencias, si es que las hay, verías entre uno y otro?

F. NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche nació en Röcken el 15 de octubre de 1844. Estudió filología clásica y fue profesor de esta disciplina en Basilea. Conoció a importantes helenistas como Erwin Rohde y Jacob Burckhard.

Sus obras más importantes son *El origen de la tragedia, Humano, demasiado humano, Aurora, La gaya ciencia, Así habló Zarathustra, Más allá del bien y del mal, La genealogía de la moral*, y su obra póstuma *La voluntad de poder*, obra polémica debido a la posible manipulación de sus textos por la hermana de Friedrich Nietzsche, Elisabeth. También cabe destacar su autobiografía *Ecce Homo*.

En 1889 Nietzsche es ingresado en una clínica psiquiátrica en la Universidad de Jena. Morirá en 1900 sin haber recuperado la lucidez.

Para Nietzsche no hay valores objetivos dado que no hay Dios para fundarlos. El hombre es el creador de los valores morales. Nietzsche opone la moral de los griegos —*la moral de los señores*— a la moral cristiana —*la moral de los esclavos*—.

Texto 12

LA GENEALOGÍA DE LA MORAL

•

Como hemos visto, un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha del mejor grado, se cuentan entre las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima y también entre las consecuencias más naturales de ésta; por ello, de antemano no extrañará que el ideal ascético haya sido tratado siempre con una cierta parcialidad a su favor precisamente por los filósofos. En un examen histórico serio se pone incluso d meanifiesto que el vínculo entre ideal ascético y filosofía es aún mucho más estrecho y riguroso. Podría decirse que sólo apoyándose en los *andadores* de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra —¡ay, tan torpe aún, ay, con cara tan descontenta, ay, tan pronta a caerse y a quedar tendida sobre el vientre, esta pequeña y tímida personilla mimosa, de torcidas piernas! A la filosofía le ocurrió al principio lo mismo que a todas las cosas buenas —durante mucho tiempo éstas no tuvieron el valor de afirmarse a sí mismas, miraban en torno suyo por si alguien quería venir en su ayuda,

más aún, tenían miedo de todos los que las miraban. Enumérense una a una todas las pulsiones y virtudes del filósofo, su pulsión dubitativa, su pulsión negadora, su pulsión expectativa («eféctica»), su pulsión analítica, su pulsión investigadora, indagadora, atrevida, su pulsión comparativa, compensadora, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de actuar siempre *sine ira et studio* [sin ira ni parcialidad]—: ¿se ha comprendido ya bien que todas esas pulsiones salieron, durante larguísimo tiempo, al encuentro de las primeras exigencias de la moral y de la conciencia? (para no decir nada de la razón en cuanto tal, a la que todavía Lutero gustaba de llamar Señora Sabia, la sabia prostituta). ¿Se ha comprendido ya bien que un filósofo, si *hubiera* cobrado consciencia de sí, habría tenido que sentirse precisamente como la encarnación del *nitimur in vetitum* [nos lanzamos hacia lo vedado] —y, en consecuencia, se *guardaba de* «sentirse a sí mismo», de cobrar consciencia de sí?...

Como hemos dicho, esto es lo que ocurre con todas las cosas buenas de que hoy estamos orgullosos; incluso medido con el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta como pura *hybris* [orgullo sacrílego] e impiedad: pues justo las cosas opuestas a las que hoy nosotros veneramos son las que, durante un tiempo larguísimo, han tenido la conciencia a su favor y a Dios como su custodio. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad —nosotros podríamos decir, como decía Carlos el Temerario en su lucha con Luis XI, *je combats l'universelle araignée* [yo lucho contra la araña universal]—; *hybris* es nuestra actitud con respecto *a nosotros,* —pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal, y, satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la «salud» del alma! A continuación nos curamos a nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, no dudamos de ello, más instructivo aún que estar sano —*quienes* nos *ponen enfermos* nos parecen hoy más necesarios incluso que cualesquiera curanderos y «salvadores». Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces; justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, *más dignos* de problematizar, ¿y justamente por ello, tal vez, más dignos también —de vivir?... Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original. El matrimonio, por ejemplo, pareció durante mucho tiempo una prevaricación contra el derecho de comunidad; en otro tiempo se pagaba una sanción por ser tan inmodesto y adjudicarse una mujer para sí (con esto está relacionado, por ejemplo, el *jus primae noctis* [derecho de la primera noche], que todavía hoy es en Camboya un privilegio de los sacerdotes, esos guardianes de «las buenas costumbres de otros tiempos»). Los sentimientos dulces, benévolos, indulgentes, compasivos —los cuales alcanzaron más tarde un valor tan alto que casi son «los valores en sí»—, tuvieron en contra suya, durante larguísimo

tiempo, precisamente el autodesprecio: el hombre se avergonzaba de la mansedumbre, como hoy se avergüenza de la dureza (véase *Más allá del bien y del mal*, página 232). La sumisión al *derecho*: ¡oh, cómo se resistió la conciencia de las razas nobles, en todos los lugares de la tierra, a renunciar por su parte a la *vendetta* [venganza] y a ceder la potestad a un derecho situado por encima de ellas! El «derecho» fue durante largo tiempo un *vetitum* [prohibición], un delito, una innovación, apareció con violencia, *como* violencia a la que el hombre se sometió sólo con vergüenza de sí mismo. Todo paso, aun el más pequeño, dado en la tierra fue conquistado en otro tiempo con suplicios espirituales y corporales: este total punto de vista, «el de que no sólo el avanzar, ¡no!, el simple caminar, el moverse, el cambio han necesitado sus innumerables mártires», nos suena, precisamente hoy, muy extraño —yo lo he puesto de relieve en *Aurora*, página 17 y siguientes. «Nada ha sido comprado a un precio tan caro, se dice allí, como el poco de razón humana y de sentimiento de libertad que ahora constituye nuestro orgullo. Pero este orgullo es el que hace que ahora casi nos resulte imposible experimentar los mismos sentimientos que tuvieron aquellos gigantescos períodos de tiempo de la "eticidad de la costumbre" anteriores a la "historia universal" y que son la auténtica y decisiva historia primordial, que ha fijado el carácter de la humanidad: ¡cuando en todas partes se consideraba el sufrimiento como virtud, la crueldad como virtud, el disimulo como virtud, la venganza como virtud, la negación de la razón como virtud, y, en cambio, el bienestar como peligro, el deseo de saber como peligro, la paz como peligro, el compadecer como peligro, el ser compadecido como ultraje, la *mutación* como lo no-ético y cargado de corrupción!»

F. NIETZSCHE: *La genealogía de la moral*

EJERCICIOS

1. Síntesis del texto.
2. ¿Qué concepto tiene Nietzsche de *razón*?
3. ¿Qué entiende Nietzsche por *hybris*?
4. ¿A quién ataca principalmente Nietzsche?
5. Subraya en el texto la frase que resume la doctrina de Nietzsche con respecto a la transmutación de los valores que propugna.
6. ¿Cuáles crees que son las consecuencias a las que conduce la moral defendida por Nietzsche?

T. HOBBES

Thomas Hobbes nació en 1588 y murió en 1679. Es, junto con Rousseau, uno de los llamados «filósofos del *Contrato Social*». Su obra más

conocida es el *Leviathan* donde expone su teoría antropológica que suele resumirse con la frase latina: «Homo homini lupus», que significa «el hombre es un lobo para el hombre».

El estado natural, o espontáneo, del hombre es la *guerra.* El ser humano se siente amenazado por sus semejantes, lo que le lleva a enfrentarse a ellos. Esta situación —dice Hobbes— es insostenible, de ahí que surja un hipotético *Contrato Social* ejemplificado en el *estado totalitario.*

El individuo renuncia a gran parte de su libertad e impulsos agresivos naturales en favor de unas leyes y una paz que hacen posible la convivencia y la seguridad.

La justicia —para Hobbes— sólo es posible si hay ley, y ésta se encuentra fundada en el poder sobre la colectividad. Este es el tema del texto que presentamos.

Texto 13

LEVIATHAN

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la GUERRA no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es PAZ.

Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera a los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que, en consecuencia, desee, no confiando en esta inducción derivada de las pasiones, confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas, y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad con sus acciones como lo hago yo con mis palabras? Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber hasta qué leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará.

Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de *América*, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De todas formas, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico.

Pero aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de gladiadores; con las armas apuntando, y los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos e ininterrumpidos espías sobre sus vecinos; lo que es una postura de guerra. Pero, pues, sostienen así la industria de sus súbditos, no se sigue de ello aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían estar en un hombre que estuviera solo en el mundo, como sus sentidos y pasiones. Son cualidades relativas a hombres en sociedad, no en soledad. Es consecuente también con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre *mío* y *tuyo*; sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar; y por tanto tiempo como pueda conservarlo. Y hasta aquí lo que se refiere a la penosa condición en la que el hombre se encuentra de hecho por pura naturaleza;

aunque con una posibilidad de salir de ella, consistente en parte en las pasiones, en parte en su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza, de las que hablaré más en concreto en los dos siguientes capítulos.

T. HOBBES: *Leviathan*

EJERCICIOS

1. Subraya en el texto aquello que describe al hombre cuando vive sin poder político.
2. ¿Por qué, según Hobbes, no hay ni justicia ni injusticia antes de que haya ley?
3. Copia la frase en la que se indica de dónde nace la ley.
4. Según este texto, ¿de dónde brota la moral de los hombres?
5. ¿En qué relación se hallan la conducta moral y la conducta política?

J. J. ROUSSEAU

Jean Jacques Rousseau nació en Ginebra en 1712 y murió en 1778.

Sus obras más conocidas son el *Emilio*, las *Confesiones*, y el *Contrato Social*.

La filosofía de Rousseau puede resumirse en la frase: «el hombre es bueno por naturaleza; la sociedad lo pervierte». De ahí que Rousseau pretenda volver al *estado natural*.

Como puede observarse, la antropología de Rousseau puede contraponerse a la de Hobbes, quien, a diferencia de éste, afirma que el estado natural del hombre es la guerra. Ambos, Hobbes y Rousseau, se hallan incluidos dentro del concepto de «teóricos del contrato social».

Según Rousseau, los hombres, anteriores a la sociedad, son quienes elaboran un contrato y fundan, a partir de su propia voluntad, el

Estado. La voluntad que regirá este Estado será la *voluntad general* que no es la voluntad unánime de los individuos, sino lo razonablemente bueno para todos.

Texto 14

CONTRATO SOCIAL

DEL PACTO SOCIAL

Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que existen, no han tenido para conservarse otro medio que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas obrar a coro.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo las comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar los cuidados que a sí mismo se debe? Esta dificultad aplicada a mi tema, puede enunciarse en los siguientes términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes.» Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social.

Las cláusulas de este contrato están tan determinadas por la naturaleza del acto que la menor modificación las volvería vanas y de efecto nulo; de suerte que aunque quizás nunca hayan sido enunciadas formalmente, son por doquiera las mismas, por doquiera están admitidas tácitamente y reconocidas; hasta que, violado el pacto social, cada cual vuelve entonces a sus primeros derechos y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquella.

Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad: Porque, en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, por efectuarse la enajenación sin reserva, la unión es tan perfecta como puede serlo y ningún asociado tiene ya nada que reclamar: porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pu-

diera fallar entre ellos y lo público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se volvería necesariamente tiránica o vana.

En suma, como dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.*

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad,* y toma ahora el de *República* o de *cuerpo político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo,* y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean en su total precisión.

Del estado civil

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre.

Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar. Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la pro-

piedad de todo cuanto posee. Para no engañarnos en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede fundarse sino sobre un título positivo.

Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad. Pero ya he hablado demasiado sobre este artículo, y el sentido filosófico de la palabra *libertad* no es ahora mi tema.

J. J. ROUSSEAU: *Contrato social*

EJERCICIOS

1. De este texto, ¿crees que puede surgir la dictadura política?; subraya las frases que permitirían una lectura en tal sentido.
2. ¿Qué es la voluntad general?
3. ¿Qué tipo de representación política se deriva del texto?
4. ¿Cuándo brota la conducta moral?

ARISTÓTELES

Dentro de la llamada filosofía clásica griega emergen claramente dos figuras de importancia frente a los demás: Platón y Aristóteles.

Aristóteles nació en el año 384 antes de Cristo y murió en el 322.

Sus obras abarcan los ámbitos más dispares: desde la metafísica o la lógica hasta la física o la biología pasando por la poética y la política. Entre sus obras de ética destacamos indiscutiblemente la *Ética a Nicómaco.*

La filosofía moral de Aristóteles es, contrariamente a la de Kant, *teleológica.* Quiere esto decir que lo que de verdad la interesa a Aristóteles es la finalidad de la acción moral. Según él, el fin del hombre no es otro que la felicidad; la moral debe encontrar los medios para conseguir dicho fin.

El concepto de virtud lo entiende Aristóteles como el justo medio entre dos extremos: se trata de la teoría del *mesótes.*

Texto 15

ÉTICA A NICÓMACO

DE LA NATURALEZA DE LA VIRTUD

Es preciso no contentarse con decir, como hemos hecho hasta ahora, que la virtud es un hábito o manera de ser, sino que es preciso decir también en forma específica cuál es esta manera de ser.

Comencemos por sentar que toda virtud es respecto a la cosa sobre que recae, lo que completa la buena disposición de la misma y le asegura la ejecución perfecta de la obra que le es propia. Así, por ejemplo, la virtud del ojo hace que el ojo sea bueno y que realice como debe su función; porque gracias a la virtud del ojo se ve bien. La misma observación, si se quiere, tiene lugar con la virtud del caballo: ella es la que le hace buen caballo, a propósito para la carrera, para conducir al jinete y para sostener el choque de los enemigos. Si sucede así en todas las cosas, la virtud en el hombre será esta manera de ser moral que hace de él un hombre bueno, un hombre de bien, y gracias a la cual sabrá realizar la obra que le es propia.

Ya hemos dicho cómo el hombre puede conseguir esto: pero nuestro pensamiento se hará más evidente aún cuando hayamos visto cuál es la verdadera naturaleza de la virtud. En toda cantidad continua y divisible pueden distinguirse tres casos: primero el más, después el menos y, en fin, lo igual; y estas distinciones pueden hacerse, o con relación al objeto mismo o con relación a nosotros. Lo igual es una especie de término intermedio entre el exceso y el defecto, entre lo más y lo menos. El medio, cuando se trata de una cosa, es el punto que se encuentra a igual distancia de las dos extremidades, el cual es uno y el mismo en todos los casos. Pero cuando se trata del hombre, cuando se trata de nosotros, el medio es lo que no peca, ni por exceso, ni por defecto; y esta medida igual está muy distante de ser una ni la misma para todos los hombres.

Veamos un ejemplo: suponiendo que el número diez represente una cantidad grande, y el número dos una muy pequeña, el seis será el término medio con relación a la cosa que se mide; porque seis excede al dos en una suma igual a la que le excede a él el número diez. Éste es el verdadero medio según la proporción que demuestra la aritmética, es decir, el número. Pero no es éste, ciertamente, el camino que debe tomarse para buscar el medio, tratándose de nosotros. En efecto, porque para tal hombre diez libras de alimento sean demasiado y dos libras muy poco, no es razón para que un médico prescriba a todo el mundo seis libras de alimento, porque seis libras para el que haya de tomarlas puede ser una alimentación enorme o una alimentación insuficiente. Para Milón es demasiado poco; por el contrario, es mucho para el que empieza a trabajar en la gimnástica. Lo que aquí se dice de alimentos,

puede decirse igualmente de las fatigas de la carrera y de la lucha. Y así, todo hombre instruido y racional se esforzará en evitar los excesos de todo género, sean en más, sean en menos; sólo debe buscar el justo medio y preferirle a los extremos. Pero aquél no es simplemente el medio de la cosa misma, es el medio con relación a nosotros.

Gracias a esta prudente moderación, toda ciencia llena perfectamente su objeto propio, no perdiendo jamás de vista este medio y reduciendo todas sus obras a este punto único. He aquí por qué se dice muchas veces cuando se habla de las obras bien hechas y se las quiere alabar que nada se les puede añadir ni quitar; como dando a entender que, así como el exceso y el defecto destruirían la perfección, sólo el justo medio puede asegurarla. Éste es el fin, lo repetimos, a que se dirigen siempre los esfuerzos de los buenos artistas en sus obras; y la virtud, que es mil veces más precisa y mil veces mejor que ningún arte, se fija constantemente como la naturaleza misma en este medio perfecto.

Hablo aquí de la virtud moral, porque ella es la que concierne a las pasiones y a los actos del hombre, y en nuestros actos y en nuestras pasiones es donde se dan, ya el exceso, ya el defecto, ya el justo medio. Así, por ejemplo, en los sentimientos de miedo y de audacia, de deseo y de aversión de cólera y de compasión, en una palabra, en los sentimientos de placer y dolor se dan el más y el menos; y ninguno de estos sentimientos opuestos son buenos. Pero saber ponerlos a prueba como conviene, según las circunstancias, según las cosas, según las personas, según la causa, y saber conservar en ellas la verdadera medida, éste es el medio, ésta es la perfección que sólo se encuentra en la virtud.

Con los actos sucede absolutamente lo mismo que con las pasiones: pueden pecar por exceso o por defecto, o encontrar un justo medio. Ahora bien, la virtud se manifiesta en las pasiones y en los actos; y para las pasiones y los actos el exceso en más de una falta; el exceso en menos es igualmente reprensible; el medio únicamente es digno de alabanza porque él sólo es la exacta y debida medida; y estas dos condiciones constituyen el privilegio de la virtud. Y así, la virtud es una especie de medio, puesto que el medio es el fin que ella busca sin cesar.

Además, puede uno conducirse mal de mil maneras diferentes; porque el mal pertenece a lo infinito, como oportunamente lo han representado los pitagóricos; pero el bien pertenece a lo finito, puesto que no puede uno conducirse bien sino de una sola manera. He aquí cómo el mal es tan fácil y el bien, por el contrario, tan difícil; porque, en efecto, es fácil no lograr una cosa y difícil conseguirla. He aquí también por qué el exceso y el defecto pertenecen juntos al vicio, mientras que sólo el medio pertenece a la virtud:

Es uno bueno por un solo camino; malo, por mil.

Por lo tanto, la virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros y que está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio. La virtud es un medio entre dos vicios que pecan, uno por exceso, otro por defecto;

y como los vicios consisten en que los unos traspasan la medida que es preciso guardar, y los otros permanecen por bajo de esta medida, ya respecto de nuestras acciones, ya respecto de nuestros sentimientos, la virtud consiste, por el contrario, en encontrar el medio para los unos y para los otros, y mantenerse en él dándole la preferencia.

He aquí por qué la virtud, tomada en su esencia y desde el punto de vista de la definición que expresa lo que ella es, debe mirársela como un medio. Pero con relación a la perfección y al bien, la virtud es un extremo y una cúspide.

Por lo demás, es preciso decir que ni todas las acciones ni todas las pasiones son indistintamente susceptibles de este medio. Hay tal acción, tal pasión, que con sólo pronunciar su nombre aparece la idea de mal y de vicio, como por ejemplo, la malevolencia o tendencia a regocijarse del mal de otro, la imprudencia, la envidia; y, en punto a acciones, el adulterio, el robo, el asesinato; porque todas estas cosas y las parecidas a ellas son declaradas malas y criminales únicamente a causa del carácter horrible que ofrecen, y no por su exceso, ni por su defecto. Respecto de estas cosas, por tanto, nunca hay medio de obrar bien; sólo es posible la falta. En los casos de este género indagar lo que es bien y lo que no es bien, es cosa inconcebible; como, por ejemplo, en el adulterio, averiguar si ha sido cometido con tal mujer, en tales circunstancias, de tal manera; porque hacer cualquiera de estas cosas es, absolutamente hablando, cometer un crimen. Es como si uno imaginara que en la iniquidad, en la cobardía, en la embriaguez, podía haber un medio, un exceso y un defecto; porque entonces sería preciso que hubiese un medio de exceso y de defecto, y un exceso de exceso y un defecto de defecto. Pero así como no hay exceso ni defecto para el valor y para la templanza, porque en ellos el medio es, en cierta manera, un extremo, en igual forma no hay para estos actos culpables, ni medio, ni exceso, ni defecto, sino que, de cualquier manera que se tome, siempre es criminal el que los cometa; porque no es posible que haya un medio, ni para el exceso, ni para el defecto, como no puede haber ni exceso ni defecto para el medio.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*

EJERCICIOS

1. Define *virtud* según Aristóteles.
2. ¿Puede hablarse de *virtud del caballo* como se hace en el texto? ¿Por qué?
3. ¿Dónde reside la diferencia entre *la virtud del caballo* y *la virtud del hombre*?
4. ¿Qué quiere decir que la virtud humana se da en el *justo medio*?
5. Subraya en el texto la definición de *virtud*.
6. Traza un segmento y escribe en los extremos el nombre de dos pasiones opuestas, escribiendo en el centro la virtud correspondiente.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Santo Tomás (1225-1274), fraile dominico, escribió gran cantidad de libros entre los que destacan la *Suma teológica* y la *Suma contra los gentiles.*

Su concepción moral se halla principalmente en un comentario a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y en la primera parte de la segunda sección de la *Suma teológica.*

Su pensamiento quedó más influido por Aristóteles que por el neoplatonismo. Su peso se ha dejado sentir sobre el cristianismo católico.

Siguiendo la tradición griega admitió que todos los seres humanos tienden espontáneamente hacia el bien. Sucede que nos descubrimos —dirá— atraídos por el bien universal, pero cada hombre sólo puede alcanzar el bien total —que es Dios— valiéndose de bienes particulares, los cuales son, todos ellos, imperfectos. De ahí que delante de un bien particular surja la indecisión y resulte indispensable elegir.

Texto 16

SUMA TEOLÓGICA

Todo hombre busca necesariamente la felicidad. Sólo el bien perfecto causa satisfacción perfecta. Siendo el bien el objeto de la voluntad, constituirá un bien perfecto para alguien aquel que satisfaga *totalmente* a la volutad. Buscar la felicidad no será otra cosa, en consecuencia, que procurar la satisfacción absoluta de la voluntad... Lo dificultoso está en determinar en qué consiste la dicha. En esto no todos se ponen de acuerdo.

ST. TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*

EJERCICIOS

1. ¿Qué diferencia estableces entre la moral de Tomás de Aquino y la de Aristóteles?
2. ¿Te parece que *voluntad,* en el texto, puede ser sinónimo de *deseo*? ¿Por qué?
3. ¿Crees que la voluntad del hombre puede quedar totalmente satisfecha dentro de la historia?

4. Si alguna vez la voluntad quedara totalmente satisfecha, ¿podría hablarse todavía de moral, según esta concepción?

C — de los Valores

M. SCHELER

Max Scheler nació en 1874 y murió en 1928. Su filosofía está enmarcada dentro de la corriente fenomenológica iniciada por Edmund Husserl: Scheler modifica la fenomenología utilizándola como método para edificar una teoría de los valores y una antropología filosófica.

Sus obras más importantes son: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (obra en la que Scheler se opone al formalismo de Kant en materia de ética), *Esencia y formas de la simpatía, El resentimiento en la moral* (en la que hace frente a la crítica de Nietzsche al cristianismo) y *De lo eterno en el hombre.*

A partir de 1923 abandona su catolicismo para acceder a tendencias de línea panteistizante. Como fruto de esta última época de su vida, tenemos su breve obra: *El puesto del hombre en el cosmos,* que era el punto de partida de una antropología filosófica que Scheler no llegó a escribir jamás.

En cuanto a su ética, Scheler —ya lo hemos dicho— se aparta del formalismo de Kant. Mediante la fenomenología llega a la esencia del contenido ético, esto es, al *valor.* Cada acción —dirá Scheler—, porque es ya de por sí buena, puede convertirse en ley universal, y no al revés, como pretendía Kant.

Texto 17

ESENCIA Y FORMAS DE LA SIMPATÍA

LA LLAMADA ÉTICA DE LA SIMPATÍA

Antes de proceder al análisis, expongamos concisamente las razones por las cuales una *ética* que ve en la simpatía el sumo valor moral y quisiera derivar de él toda conducta moralmente valiosa no puede hacer jamás justicia a los hechos de la vida moral.

1. La ética de la simpatía no hace primariamente inherente el valor moral al *ser* y a los modos de conducirse de las personas, a su ser-persona y su esencia, a su obrar y querer, etc., sino que pretende derivarlo originariamente de la conducta del *espectador* (o de aquel que reacciona afectivamente a una vivencia y conducta de otro): por consiguiente, en el fondo siempre da por supuesto lo que pretende derivar. A buen seguro no es moralmente valioso simpatizar, por ejemplo, con la alegría que alguien tiene por algún mal o con su dolor por algún bien que ve delante de sí, o con su odio, su maldad, su alegría del mal ajeno. ¿O es que el simpatizar —aquí congratularse— con la alegría que A tiene por el mal de B es una conducta moralmente valiosa? Es claro que sólo puede ser moralmente valioso el congratularse de una alegría que sea ya *en sí* moralmente valiosa y que esté requerida con sentido por el complejo objetivo de valores «del» cual se siga. Aquí se ve en seguida *una* de las diferencias esenciales que existen entre la simpatía y el amor. El amor al projimo exige y trae consigo a menudo que padezcamos porque el prójimo pueda alegrarse de «algo semejante», por ejemplo, cuando es cruel y se alegra de atormentar a otro; la mera simpatía, por el contrario, es en cuanto tal completamente *ciega* para el valor de la vivencia correspondiente. En los actos de amor y odio está esencialmente presente un *valor* o un no-valor; de qué modo, lo veremos más tarde. La simpatía es, pues, en cualquiera de sus posibles formas, y por principio, ciega para los valores.

2. Sería totalmente erróneo creer que *todo* juicio ético haya de pronunciarse a través de un sentimiento de simpatía. He aquí ante todo la clase entera de los *juicios éticos sobre sí mismo.* ¿Acaso tiene lugar aquí un sentimiento de simpatía? ¿Por ejemplo, en todos los «remordimientos de conciencia», en el «arrepentimiento», en todos los juicios de valor positivos sobre sí mismo? Adam Smith opinaba que éste era también el caso. El hombre *solo* para sí nunca aprendería *inmediatamente,* según Smith, valores éticos en sus vivencias, su querer, su obrar, su ser. Únicamente sumiéndose en los juicios y modos de conducirse del espectador que loa o censura su conducta, o considerándose en conclusión a sí mismo con los ojos de un «espectador imparcial», para tomar parte inmediata por medio de la simpatía en el odio, la ira, la indignación, el impulso de venganza, etc., *de este espectador,* contra él, se engendra también *en él* la tendencia a juzgar sobre sí propio en sentido positivo y negativo. El «remordimiento de conciencia», por ejemplo, sólo sería un participar singularmente inmediato en estos variados actos de reprobación de los espectadores. A esto hay que decir: seguramente que se da el hecho de vernos frecuentemente dominados en nuestro propio juicio sobre nosotros por el contagio, digámoslo así, que sobre nosotros ejerce la conducta de los demás con nosotros; el hecho de que la idea que *ellos* se hacen de nuestro valor se antepone, por decirlo así, al valor inmediato dado en el sentimiento del propio valor — y como nos lo oculta. Así, era, por ejemplo, cuando con ocasión de los procesos medievales muchas brujas se sentían ellas mismas *culpables* de brujería y justamente condenadas a muerte. Pero ¿no es esto precisamente una ilusión de la conciencia moral propia, una ofuscación de los valores dados en ella por la sugestión social? Según Adam Smith, un condenado inocente a quien todo el mundo tuviese por culpable, tendría que sentirse también culpable; más aún, *sería* «culpable» (prescindiendo de errores de hecho). Pero segu-

ramente no es así. De esta omnipotencia de la sociedad nada sabe nuestra conciencia moral. Por otra parte, un hombre que por «falta de conciencia moral» no sintiese el no-valor de su volición, sino que se presentase con perfecta ingenuidad en toda forma «como si no hubiese hecho absolutamente nada», podría con la forzosa energía psíquica de esta especie de «cinismo» acabar contagiando a los demás de su sentimiento de inocencia, hasta el punto de que también ellos lo tuviesen por inocente. En este caso, según Smith, tendría también que *ser* inocente. Pero seguramente que *no* lo sería.

La ética de la simpatía yerra también el camino porque choca de antemano contra la evidente ley de preferencia que dice: los actos de valor positivo «espontáneos» son todos de preferir a los meramente «reactivos». Ahora bien, toda simpatía es esencialmente «reactiva» —lo que no es, por ejemplo, el amor—.

Pero no sólo el juicio sobre sí mismo puede llevarse a cabo sin interpelación de actos simpatéticos, tampoco el juicio sobre el prójimo necesita en modo alguno pasar por un sentimiento de simpatía, como mostrarán los análisis siguientes.

M. SCHELER: *Esencia y formas de la simpatía*

EJERCICIOS

1. Resume en dos frases las dos razones que da Scheler para fundamentar su tesis, según la cual, una ética de la simpatía, como supremo valor moral, no puede hacer justicia de los hechos de la vida moral.
2. ¿Por qué dice Scheler que la simpatía es «ciega para los valores»?
3. Reflexiona sobre lo que Scheler llama «remordimientos de conciencia» y «sentimiento de culpabilidad»; escribe una línea sobre las causas que, según tu opinión, nos provocan esos sentimientos.
4. Haz una lista de los valores vigentes en nuestra sociedad. Organícese luego una discusión, entre dos grupos de la clase, defendiendo unos, dichos valores, y criticándolos, los otros.

MORALES DESINTERESADAS: Abiertas

H. BERGSON

Henri Bergson nació en París en 1859 y murió en 1941 en la misma ciudad. Sus obras más importantes son *Materia y memoria, El pen-*

samiento y lo moviente, La energía espiritual, y, dentro del campo de la ética, *Las dos fuentes de la moral y la religión.*

Para Bergson los dos hontanares de la moral y de la religión son la *sociedad natural* —similar a los grupos de los animales— y la *sociedad abierta.* La moral de esta última es la del profeta y la del santo.

La importancia de Bergson en el panorama filosófico del siglo XX es notable. Tanto es así que ha generado un movimiento conocido bajo el nombre de *bergsonismo.* Incluso en el ámbito literario, escritores como Proust se acercan a Bergson. Autores como Maritain, Deleuze o incluso Scheler han confesado su deuda con Bergson.

Contemporáneo de Durkheim y de Lévy-Bruhl, concibió la moral en oposición a éstos, que prescindían de toda normativa. Según Bergson, la moral de este par de autores es puro sometimiento; él, en cambio, invita hacia una moral que sea creación, progreso y apertura.

Texto 18

LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y LA RELIGIÓN

Para lograr la moral completa, que sería mejor llamar absoluta, siempre nos hemos referido a ellos (a los sabios griegos, a los profetas de Israel, a los santos del cristianismo...). Incluso esto resulta ya característico e instructivo. Este hecho nos hace presentir una diferencia de naturaleza, y no sólo de grado, entre la moral que hemos tratado hasta ahora (la *moral cerrada*), y ésta cuyo estudio abordamos en este instante (la *moral abierta*). Mientras la primera es tanto más pura y más perfecta cuanto más se acerca a fórmulas impersonales, la segunda, para alcanzar la plenitud, debe encarnarse en una personalidad privilegiada que se convierte en modelo. La generalidad de la primera tiende a la universal aceptación de una ley mientras la generalidad de la segunda invita a la imitación de un modelo.

¿Por qué los santos tienen imitadores y por qué los grandes hombres de bien han arrastrado tras ellos muchedumbres? Nada piden y, sin embargo, lo consiguen todo. No tienen necesidad de exhortar; les basta con existir; su existencia constituye una llamada. Este es el carácter de la segunda moral. Mientras que la obligación natural es presión o impulso, en la moral completa y perfecta se da una imitación.

La naturaleza de esta llamada sólo la han conocido enteramente quienes se han encontrado en presencia de una gran personalidad moral. Cada uno de nosotros, en los momentos en que sus máximas habituales de conducta le parecen insuficientes, se pregunta qué hubiera esperado tal o cual persona de él en la presente situación. Podría tratarse del padre o de un amigo al que evocamos con el pensamiento. Pero también podría ser un hombre al que jamás hemos encontrado, del que nos habrían simplemente contado su vida, y al juicio del cual someteríamos entonces imagi-

nariamente nuestra conducta, temiendo de él una crítica y quedando, en cambio, orgulloso de su aprobación. También podría tratarse, sacada del fondo del alma a la luz de la conciencia, de una personalidad que nacía en nosotros, que sentíamos capaz de invadirnos totalmente más tarde y a la que nos queríamos acercar como hace el discípulo con el maestro. Realmente esta personalidad se destaca a partir del momento en que se ha tomado como modelo. El deseo de parecerse a quien es capaz de engendrar una forma digna de ser imitada, constituye ya un parecido de la misma; la palabra que uno se hará suya es la que ya ha escuchado a modo de eco. Pero, poco importa la persona. Constatamos solamente que si la primera moral tenía tanta más fuerza cuanto más se perdía en obligaciones impersonales, esta segunda, al contrario (...), se vuelve tanto más atrayente cuanto la multiplicidad y la generalidad de las máximas se funden mejor en la unidad y en la individualidad de un hombre.

H. BERGSON: *Las dos fuentes de la moral y la religión*

EJERCICIOS

1. ¿En qué parte del texto se ve reflejado el imperativo categórico de Kant?
2. Pon un ejemplo de *moral cerrada.*
3. Da el nombre de personajes del siglo XX que han podido jugar el papel que atribuye Bergson a los modelos, dentro de la *moral abierta.*

LA MORAL DEL EVANGELIO

La moral del Evangelio es aquella que resulta de las enseñanzas de Jesucristo en el Nuevo Testamento. La moral del Evangelio no se ofrece como *sistema*; sin embargo, podemos señalar algunas características:

1) Se trata de una moral de *perfección*: «Sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto». Y habla Cristo de una perfección interior que puede lograrse en lo escondido de la habitación, y que impera en los pensamientos y deseos.

2) Una moral de la *dicha* que alcanzan los que cumplen la ley. Es una dicha escatológica —del *más allá*—.

3) Moral de la *caridad*: «Lo que hacéis a un hermano, aun al más pequeño me lo hacéis a Mí», dice Cristo.

4) Moral de la *voluntad* de Dios: «Que vuestra voluntad divina se cumpla»: en el reino de los cielos entrará quien haya realizado la voluntad del Padre.

Texto 19

EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO (Fragmento)

«Al ver a la gente, subió a la montaña, se sentó, y los discípulos se le acercaron. Y él empezó a hablar, y les enseñó, diciendo:

»Felices los pobres en espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos.

»Felices los que lloran, porque ellos recibirán consuelo.

»Felices los bondadosos, porque ellos serán dueños de la tierra.

»Felices los que tienen hambre y sed de justicia, porque quedarán saciados.

»Felices los compasivos, porque ellos serán compadecidos.

»Felices los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.

»Felices los que ponen paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios.

»Felices los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos.

»Felices seréis, cuando os insulten y os persigan y cuando mientan diciendo todo lo malo contra vosotros por mi causa.

»Alegraos y estad contentos, porque vuestra recompensa será abundante en los cielos. Pues así persiguieron a los profetas de antes de vosotros. (...)

»Entonces, si llevas tu ofrenda al altar y te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano; y cuando vuelvas, presenta tu ofrenda. (...)

»Habéis oído que se dijo: *Ojo por ojo y diente por diente.*

»Pero yo os digo que no hagáis resistencia al mal, sino que, más bien, si alguien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra, y al que te quiere hacer pleito para quitarte el traje, déjale también el capote. A quien te obliga a andar una milla, acompáñale dos. A quien te pide, dale; a quien quiere que le prestes, no le rechaces.

»Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo,* y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: quered a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen.

»Así os haréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, porque él hace salir su sol sobre los malos y los buenos, y llueve sobre los justos e injustos. (...)

»No os hagáis tesoros en la tierra, donde devoran la polilla y el gusano, y los ladrones abren agujeros para robar. Haceos en cambio tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni gusano que devoren, ni ladrones que abran agujeros y roben. Pues donde está tu tesoro, allí está también tu corazón. (...)

»¿Cómo miras la paja en el ojo de tu hermano, y en cambio no te das cuenta de la viga en tu ojo? ¿O cómo dices a tu hermano: "Deja que te quite la paja del ojo", cuando está la viga en el tuyo? Hipócrita, quítate primero la viga de tu ojo, y entonces verás para quitar la paja del ojo de tu hermano. (...)

»Al terminar Jesús estas palabras, la gente quedó admirada de su enseñanza, porque les enseñaba como con autoridad, y no como sus sabios.»

Evangelio según San Mateo

EJERCICIOS

1. Busca cinco adjetivos calificativos de la moral aquí predicada.
2. Al lado de cada uno de estos adjetivos copia la frase o frases del texto que se correspondan con él.
3. Busca algún personaje de la historia que encarne alguno de estos ideales.
4. Organizar un debate en torno al tema: «*La moral del Evangelio: ¿utopía o realidad?*

E. MOUNIER

Emmanuel Mounier nació en 1905 y murió en 1950, a la edad de 45 años. Está considerado uno de los máximos representantes de lo que se ha dado en llamar *el personalismo. El personalismo,* tal como lo entendió Mounier, consiste en una *forma de vivir* afirmando la persona —como fuente de imprevisibilidad— como centro de la existencia. Es por ello que *el personalismo* ha resultado una síntesis entre el *cristianismo* y el *socialismo,* prefiriendo, a las especulaciones, un pensamiento existencial volcado a la acción.

EJERCICIOS

1. Síntesis del texto (en una frase).

2. Análisis del texto: enumerar y ordenar las ideas claves y ver cómo se desarrollan entre sí.

3. ¿Qué diferencias fundamentales podríamos establecer entre *el personalismo* y *el marxismo*? ¿Y entre *el personalismo* y *el cristianismo?*

4. ¿Crees que la moral que se desprende de este texto es *formalista?* Compárala con la kantiana.

5. Organizar grupos en la clase y preparar un informe (a partir de recortes de periódicos, revistas, etc. ...) sobre el tema: «*La persona* en el mundo occidental contemporáneo». Discutir las conclusiones en el aula.

Texto 20

MANIFIESTO AL SERVICIO DEL PERSONALISMO

«Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y el desarrollo, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación.»

MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*

3. Moral como lógica del lenguaje ético

D. HUME

El filósofo escocés David Hume (1711-1776) forma junto a John Locke y George Berkeley la tríada conocida habitualmente en filosofía bajo el nombre de *empirismo* o doctrina que privilegia los sentidos.

Su obra fundamental es el *Tratado de la naturaleza humana.*

En el ámbito de la filosofía moral, la importancia de Hume se ha valorado particularmente a partir de la que Moore llamó la «falacia naturalista». Hay en los escritos de muchos filósofos de la moral —dice Hume— un paso *lógicamente falso,* consistente en saltar de un *indicativo* a un *imperativo,* de un *es* a un *debe.*

Del hecho que «matar es atentar contra la vida» no podemos deducir *en pura lógica* que «no se debe matar». Este problema, planteado por primera vez por Hume, se ha convertido en uno de los temas centrales de la ética contemporánea neopositivista y analítica.

Texto 21

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

En cada uno de los sistemas de moralidad con que hasta la fecha me he tropezado, he observado invariablemente que el autor procede durante un cierto tiempo razonando a la usanza ordinaria (estableciendo, por ejemplo, la existencia de Dios, o haciendo observaciones relativas a los asuntos humanos); pero, de pronto, me encuentro sorprendido al comprobar que, en lugar de la cópula *es* que usualmente interviene en las proposiciones, apenas hay lugar para otras proposiciones que aquéllas en que el verbo «es» ha dejado paso al verbo *debe.* El cambio es casi imperceptible, pero reviste, sin embargo, la máxima importancia. Porque, dado que dicho «debe» *expresa una relación de nuevo cuño,* es menester tomar nota del mismo y explicarlo; y, al mismo tiempo, es necesario dar razón de algo que a primera vista resulta inconcebible: a saber, cómo aquella nueva relación pudo surgir por deducción a partir de otras de cuño enteramente diferente. Mas ya que los autores no toman de ordinario tales precauciones, me arrogaré la atribución de recomendárselas a sus lectores. Por mi parte, estoy persuadido de que un poco de atención en este punto acabaría por subvertir todos los sistemas al uso de la moralidad, y nos mos-

traría que la distinción entre vicio y virtud *no se funda meramente en las relaciones entre los objetos, ni es percibida por la razón.*

D. HUME: *Tratado de la naturaleza humana*

EJERCICIOS

1. Buscar en la prensa diaria un artículo o la reproducción de un discurso político en el que se caiga en la incorrección lógica denunciada por Hume.
2. ¿Por qué el *No mates* no se deriva de la experiencia? Redacta unas líneas sobre la cuestión.
3. En este texto, ¿qué relación se establece entre *razón* y *norma moral*?

A. AYER

Jules Alfred Ayer nació en 1910 en Inglaterra.

En 1936 publicó *Lenguaje, verdad y lógica* que constituyó un manifiesto del positivismo lógico. En esta obra aborda los discursos metafísicos, teológicos y morales. En lo referente a estos últimos sostiene que una proposición como «las acciones del tipo X son malas» debe interpretarse no como la expresión de una intuición, sino como la expresión de una actitud emotiva ante las acciones de tipo X, contando con que éstas provocarán parecida respuesta en los demás.

Texto 22

LENGUAJE, VERDAD Y LÓGICA

¿CÓMO TRATA UN EMPIRISTA LAS AFIRMACIONES DE VALOR?

Queda todavía una objeción por resolver, antes de que podamos pretender haber justificado nuestro punto de vista de que todas las proposiciones sintéticas son hipótesis empíricas. Esta objeción se basa en la común suposición de que nuestro conocimiento especulativo es de dos clases distintas: la que se relaciona con cuestiones de la realidad empírica, y la que se relaciona con cuestiones de valor. Se dirá que las «declaraciones de valor» son verdaderas proposiciones sintéticas, pero que no pueden, con justicia, ser representadas como hipótesis utilizables para predecir el

curso de nuestras sensaciones; y que, por lo tanto, la existencia de la ética y de la estética como ramas del conocimiento especulativo presenta una insuperable objeción a nuestra radical tesis empirista.

Frente a esta objeción estamos obligados a ofrecer una descripción de los «juicios de valor» que sea, al mismo tiempo, satisfactoria en sí misma y coherente con nuestros principios empiristas generales. Nos propondremos demostrar que, en la medida en que las declaraciones de valor son significantes, son declaraciones «científicas» ordinarias; y que, en la medida en que no son científicas, no son, en el sentido literal, significantes, sino que son, sencillamente, expresiones del sentimiento, que no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Para mantener este punto de vista, podemos limitarnos, de momento, al caso de las declaraciones éticas. Como se verá, lo que se dice acerca de ellas puede aplicarse, *mutatis mutandis*, al caso de las declaraciones estéticas también.

Las afirmaciones de valor no son científicas, sino «emotivas»

Comenzamos admitiendo que los conceptos éticos fundamentales son inanalizables, puesto que no existe ningún criterio mediante el cual pueda probarse la validez de los juicios en que aparecen. Hasta aquí, estamos conformes con los absolutistas. Pero al contrario que los absolutistas, nosotros podemos dar una explicación de este hecho relativo a los conceptos éticos. Decimos que la razón por la cual son inanalizables consiste en que son simples seudo-conceptos. La presencia de un símbolo ético en una proposición no añade nada a su contenido factual. Así, si yo digo a alguien: «Usted obró mal al robar ese dinero» no estoy afirmando nada más que si dijese, simplemente, «Usted robó ese dinero». Al añadir que esta acción es mala, no estoy haciendo ninguna más amplia declaración acerca de ella. Sólo estoy poniendo de manifiesto la desaprobación moral que me merece. Es como si dijese «Usted robó ese dinero», con un especial tono de horror, o como si lo escribiese añadiéndole determinados signos de exclamación. El tono o los signos de exclamación no añaden nada a la significación literal de la oración. Sólo sirven para demostrar que la expresión está acompañada de ciertos sentimientos del que habla.

Si ahora generalizo mi declaración anterior y digo: «Robar dinero es malo», elaboro una oración que no tiene significación factual, es decir, que no expresa proposición alguna que pueda ser ni verdadera ni falsa. Es como si escribiese: «¡¡Robar dinero!!», donde la forma y la intensidad de los signos de exclamación demuestran, mediante una adecuada convención, que el sentimiento que está expresándose es una clase especial de desaprobación moral. Está claro que aquí no se dice nada que pueda ser ni verdadero ni falso. Otro hombre puede disentir de mí en cuanto a la maldad de robar, en el sentido de que puede no tener los mismos sentimientos que yo acerca del robo, y puede discutir conmigo a causa de mis principios morales. Pero no puede, estrictamente hablando, contradecirme. Porque, al decir que un cierto tipo de acción es bueno o malo, no estoy haciendo ninguna declaración factual, ni siquiera una declaración acerca de mi propio estado de ánimo. Simplemente, estoy expresando ciertos sentimientos morales. Y el hombre que aparentemente está contradiciéndome no está haciendo más que expresar sus sentimientos morales. De modo que está claro

que carece de sentido preguntar quién de nosotros tiene razón. Porque ninguno de nosotros está manteniendo una proposición auténtica.

Por lo tanto, no son ni verdaderas ni falsas. Son, en parte, expresiones de sentimiento, y, en parte, mandatos

Lo que acabamos de decir acerca del símbolo «malo» es aplicable a todos los símbolos éticos normativos. A veces se presentan en oraciones que recogen realidades empíricas ordinarias, además de expresar un sentimiento ético acerca de esas realidades; a veces se presentan en oraciones que, simplemente, expresan un sentimiento ético acerca de un determinado tipo de acción o de situación, sin formular ninguna declaración de hecho. Pero en todos los casos en que podría decirse que alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética correspondiente es puramente «emotiva». Es habitual expresar sentimientos acerca de determinados objetos, pero no hacer ninguna afirmación acerca de ellos.

Vale la pena aclarar que los términos éticos no sirven sólo para expresar sentimientos. Están calculados también para provocar sentimientos, y para estimular así a la acción. En realidad, algunos de ellos se utilizan de tal modo que dan a las oraciones en que aparecen el efecto de mandamientos. Así, la oración «Tu deber es decir la verdad» puede ser considerada como la expresión de una cierta clase de sentimiento ético acerca de la veracidad y como la expresión del mandamiento «Di la verdad». La oración «Tú deberías decir la verdad» también implica el mandamiento «Di la verdad», pero aquí el tono del mandamiento es menos enfático. En la oración «Es bueno decir la verdad», el mandamiento se ha convertido en poco más que una sugestión. Y así, la «significación» de la palabra «bueno», en su uso ético, se diferencia de la significación de la palabra «deber» o de la palabra «debería». En realidad, podemos definir la significación de las diversas palabras éticas, en términos de los diferentes sentimientos que generalmente se considera que expresan, y también de las diferentes respuestas para cuya provocación están calculadas.

Ahora podemos ver por qué es imposible encontrar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos. No es porque tengan una validez «absoluta», misteriosamente independiente de la experiencia sensorial ordinaria, sino porque no tienen validez objetiva de ninguna clase. Si una oración no hace ninguna declaración carece de sentido, evidentemente, preguntar si lo que dice es verdadero o falso. Y hemos visto que las oraciones que sólo expresan juicios morales no dicen nada. Son puras expresiones de sentimientos, y, como tales, no corresponden a la categoría de verdad y de falsedad. Son inverificables, por la misma razón que es inverificable un grito de dolor o una palabra de mando, porque no expresan auténticas proposiciones.

Así, aunque podría decirse correctamente que nuestra teoría de la ética es radicalmente subjetivista, difiere de la teoría subjetivista ortodoxa en un aspecto muy importante. Porque el subjetivista ortodoxo no niega, como hacemos nosotros, que las oraciones de un moralizador expresen auténticas proposiciones. Todo lo que él niega es que expresen proposiciones de un único carácter no empírico. Su opinión es la de que expresan proposiciones acerca de los sentimientos del que habla. Si esto fuera así, los juicios éticos serían, evidentemente, susceptibles de ser verdaderos

o falsos. Serían verdaderos, si el que habla tuviese los sentimientos correspondientes, y falsos, si no los tuviese. Y ésta es una cuestión que en principio, es empíricamente verificable. Además, podrían ser significadamente contradichos. Porque si yo digo: «La tolerancia es una virtud», y alguien responde: «Usted no la aprueba», éste, según la teoría subjetivista ordinaria, estaría contradiciéndome. Según nuestra teoría, no estaría él contradiciéndome, porque, al decir que la tolerancia es una virtud, yo no estaría haciendo ninguna declaración acerca de mis propios sentimientos, ni acerca de ninguna otra cosa. Sencillamente, estaría evidenciando mis sentimientos, lo cual no es, en absoluto, lo mismo que decir que los tengo.

Distinción entre expresiones y afirmaciones de sentimiento

La distinción entre la expresión del sentimiento y la afirmación del sentimiento se complica por el hecho de que la afirmación de que alguien tiene un determinado sentimiento suele acompañar a la expresión de ese sentimiento, y es entonces, en realidad, un factor de la expresión de ese sentimiento. Así, puedo simultáneamente expresar aburrimiento y decir que estoy aburrido, y, en ese caso, mi pronunciación de las palabras «Yo estoy aburrido» es una de las circunstancias que hacen verdadero el decir que estoy expresando o evidenciando aburrimiento. Pero puedo expresar aburrimiento, sin decir, realmente, que estoy aburrido. Puedo expresarlo con mi tono y mis actitudes, al mismo tiempo que hago una declaración acerca de algo totalmente ajeno a él, o mediante una exclamación, o sin pronunciar ninguna palabra. De modo que, aun cuando la afirmación de que alguien tiene un determinado sentimiento siempre implica la expresión de ese sentimiento, la expresión de un sentimiento, indudablemente, no siempre implica la afirmación de que alguien lo tiene. Y éste es el punto importante que debe tenerse en cuenta al considerar la distinción entre nuestra teoría subjetivista ordinaria. Porque, mientras el subjetivista sostiene que las declaraciones éticas realmente afirman la existencia de ciertos sentimientos, nosotros sostenemos que las declaraciones éticas son expresiones y estimulantes de los sentimientos que no implican, necesariamente, ninguna afirmación.

Objeción de que este punto de vista hace imposible el disputar sobre cuestiones de valor

Ya hemos señalado que la principal objeción a la teoría subjetivista ordinaria es la de que la validez de los juicios éticos no está determinada por la naturaleza de los sentimientos de su autor. Y es ésta una objeción a la que nuestra teoría escapa, porque no implica que la existencia de determinados sentimientos sea una condición necesaria y suficiente de la validez de un juicio ético. Por el contrario, implica que los juicios éticos no tienen validez.

Sin embargo, hay un famoso argumento contra las teorías subjetivistas, al que no escapa nuestra teoría. Moore ha señalado que, si las declaraciones éticas fuesen simples declaraciones acerca de los sentimientos del que habla, sería imposible discutir cuestiones de valor. Veamos un ejemplo típico: si un hombre dijese que la frugalidad era una virtud, y otro replicase que era un vicio, no podrían, según esta teoría, disputar el uno con el otro. Uno estaría diciendo que él aprobaba la fruga-

lidad, y el otro, que *él* no; y no hay razón para que estas dos declaraciones no sean verdaderas. Ahora bien, Moore sostenía que era evidente que nosotros disputamos acerca de cuestiones de valor, y, por lo tanto, concluía que la forma especial de subjetivismo que él estaba discutiendo era falsa.

Está claro que la conclusión de que es imposible disputar acerca de cuestiones de valor se sigue también de nuestra teoría. Porque si nosotros sostenemos que oraciones tales como «La frugalidad es una virtud» y «La frugalidad es un vicio» no expresan proposiciones, en absoluto, es evidente que no podemos sostener que expresen proposiciones incompatibles. Por lo tanto, debemos admitir que si el argumento de Moore refuta, realmente, la teoría subjetivista ordinaria, también refuta la nuestra. Pero la verdad es que nosotros negamos que refute ni siquiera la teoría subjetivista ordinaria. Porque sostenemos que, realmente, nunca se disputa acerca de cuestiones de valor.

EN REALIDAD NUNCA DISPUTAMOS ACERCA DE CUESTIONES DE VALOR, SINO SIEMPRE DE CUESTIONES DE HECHO

A primera vista, puede parecer que ésta es una afirmación muy paradójica. Porque, ciertamente, nos comprometemos en disputas que suelen considerarse como disputas acerca de cuestiones de valor. Pero, en todos esos casos, si consideramos la cuestión atentamente, encontramos que la disputa no es realmente acerca de una cuestión de valor, sino acerca de una cuestión de hecho. Cuando alguien discrepa de nosotros acerca del valor moral de una determinada acción o clase de acción, generalmente acudimos al razonamiento, a fin de ganarle para nuestro modo de pensar. Pero no intentamos demostrar mediante nuestros argumentos que él tiene el sentimiento ético «injusto» respecto a una situación cuya naturaleza ha captado correctamente. Lo que tratamos de demostrar es que está equivocado acerca de los hechos del caso. Argüimos que ha interpretado mal los motivos del agente: o que ha juzgado mal los efectos de la acción, o sus probables efectos en vista del conocimiento del agente; o que no ha alcanzado a considerar las especiales circunstancias en que el agente se encontraba. O bien empleamos argumentos más generales acerca de los efectos que las acciones de un cierto tipo tienden a producir, o las cualidades que habitualmente se manifiestan en su realización. Hacemos esto, con la esperanza de que sólo tenemos que conseguir que nuestro oponente esté de acuerdo con nosotros acerca de la naturaleza de los hechos empíricos, para que él adopte la misma actitud moral de nosotros acerca de ellos. Y como las gentes con quienes discutimos han recibido, por lo general, la misma educación moral que nosotros, y viven en el mismo medio social, nuestra esperanza suele estar justificada. Pero si ocurre que nuestro oponente ha experimentado un proceso de «condicionamiento» moral distinto del nuestro, de modo que, aun cuando conozca todos los hechos, sigue todavía en desacuerdo con nosotros respecto al valor moral de las acciones que se discuten, entonces abandonamos el intento de convencerle con razones. Decimos que es imposible discutir con él, porque ha tergiversado o no ha desarrollado el sentido moral; lo cual significa, sencillamente, que utiliza un sistema de valores diferente del nuestro. Comprendemos que nuestro propio sistema de valores es superior, y por eso hablamos del suyo en términos tan inapelables. Pero no podemos formular razones para

demostrar que nuestro sistema es superior. Porque nuestro juicio de que es así constituye, en sí mismo, un juicio de valor, y, por lo tanto, se halla fuera del alcance del razonamiento. Y porque el razonamiento nos es inútil cuando pasamos a tratar puras cuestiones de valor, como distintas de las cuestiones de hecho, es por lo que acabamos recurriendo al simple desprecio.

En resumen, encontramos que el razonamiento acerca de cuestiones morales sólo es posible si se presupone algún sistema de valores. Si nuestro oponente coincide con nosotros en expresar su desaprobación moral de todas las acciones de un tipo dado *t*, entonces podemos inducirle a condenar una acción particular A, aportando argumentos para demostrar que A es del tipo *t*. Porque la cuestión de si A pertenece o no pertenece a ese tipo es, claramente, una cuestión de hecho. Dado que un hombre tiene determinados principios morales, argüimos que, para ser consecuente, su reacción moral ante determinadas cosas tiene que ser de determinado modo. Lo que no hacemos ni podemos hacer es argüir acerca de la validez de esos principios morales. Sencillamente, los elogiamos o los condenamos, a la luz de nuestros propios sentimientos.

Si alguien duda de la exactitud de esta descripción de las disputas morales, que trate de construir siquiera un razonamiento imaginario sobre una cuestión de valor que no se reduzca a un razonamiento acerca de una cuestión lógica o acerca de una realidad empírica. Estoy seguro de que no conseguirá ni un solo ejemplo. Y, si es así, debe admitir que esta implicación de la imposibilidad de argumentos puramente éticos no es, como Moore pensaba, una base para atacar nuestra teoría, sino, más bien, un punto a favor de ella.

La ética como rama del conocimiento, comprendida en las ciencias sociales

Una vez defendida nuestra teoría contra la única crítica que parecía amenazarla, podemos ahora utilizarla para definir la naturaleza de todas las indagaciones éticas. Sabemos que la filosofía ética consiste, simplemente, en decir que los conceptos éticos son seudo-conceptos, y, por lo tanto, inanalizables. La ulterior tarea de describir los diferentes sentimientos para cuya expresión se utilizan los distintos términos éticos, así como las diferentes reacciones que suelen provocar, es tarea que corresponde al psicólogo. No puede haber una ciencia ética, si por ciencia ética se entiende la elaboración de un «verdadero» sistema moral. Porque hemos visto que, como los juicios éticos son simples expresiones de sentimiento, no puede haber modo alguno de determinar la validez de ningún sistema ético, y, en realidad, no tiene sentido preguntar si un determinado sistema es verdadero. Todo lo que puede preguntarse legítimamente en relación con esto es: ¿cuáles son los hábitos morales de una persona o de un grupo de gentes dadas, y qué es lo que les induce a tener, precisamente, esos hábitos y esos sentimientos? Y esta pregunta cae enteramente dentro del objetivo de las ciencias sociales existentes.

Parece, pues, que la ética, como una rama del conocimiento, no es más que un departamento de la psicología y de la sociología. Y en caso de que alguien piense

que estamos olvidando la existencia de la casuística, podemos observar que la casuística no es una ciencia, sino, simplemente, una investigación analítica de la estructura de un sistema moral dado. En otras palabras, es un ejercicio de lógica formal.

Cuando alguien prosigue las investigaciones psicológicas que constituyen la ciencia ética, en seguida se halla en situación de dar cuenta de las teorías kantiana y hedonística de la moral. Porque descubre que una de las principales causas de la conducta moral es el miedo, tanto consciente como inconsciente, al enojo de un dios, y el miedo a la hostilidad de la sociedad. Y ésta es, realmente, la razón por la cual los preceptos morales se presentan a ciertas gentes como mandamientos «categóricos». Y descubre también que el código moral de una sociedad está, en parte, determinado por las creencias de la sociedad relativas a las condiciones de su propia felicidad, o, en otras palabras, que una sociedad tiende a alentar o desalentar un determinado tipo de conducta, mediante el empleo de sanciones morales, según parezca que aumente o disminuya la satisfacción de la sociedad como conjunto. Y ésta es la razón por la que, en la mayoría de los códigos morales, se recomienda el altruismo, y el egoísmo es condenado. A la observación de esta relación entre moralidad y felicidad se debe que últimamente hayan surgido las teorías hedonística y eudemonística de la moral, de igual modo que la teoría moral de Kant está basada en el hecho, anteriormente explicado, de que los preceptos morales tienen para ciertas gentes la fuerza de mandamientos inexorables. Como cada una de estas teorías ignora el hecho que la liga a la raíz de la otra, ambas pueden ser criticadas como unilaterales; pero no es ésta la principal objeción a ninguna de ellas. Su defecto esencial consiste en que tratan las proposiciones que se refieren a las causas y atributos de nuestros sentimientos éticos como si fuesen definiciones de conceptos éticos. Y así no alcanzan a reconocer que los conceptos éticos son seudo-conceptos, y, por consiguiente, indefinibles.

J. A. Ayer: *Lenguaje, verdad y lógica*

EJERCICIOS

1. ¿Por qué las afirmaciones de valor no son científicas?
2. Pedro ha robado mil pesetas. Su madre le dice: «has realizado un acto malo». Desdobla esta frase en las dos que encierra, según los análisis de Ayer.
3. Redacta una frase ética que, según Ayer, queda reducida a *mandato*.
4. Subraya dos frases del texto en que Ayer reduce las proposiciones morales a emotividad.
5. ¿Por qué no hay ningún sistema de valores superior a otro?
6. Según el texto, ¿qué relación se establece entre ética y psicología?